Willem B. Drees

Denken over geloven

Van moderne zekerheid tot agnostische terughoudendheid



Denken over geloven

Denken over geloven

Van moderne zekerheid
tot agnostische terughoudendheid

Willem B. Drees

Amsterdam University Press

Deze publicatie is tot stand gekomen met steun van de Vrijzinnige Fondsen.

The open access version has been made possible by Tilburg University Library and IT Services.

Afbeelding omslag: Eric Claus
Ontwerp omslag: Mijke Wondergem
Ontwerp binnenwerk: Crius Group, Hulshout

ISBN 978 94 6456 198 2
e-ISBN 978 94 6456 199 9
DOI 10.5117/9789464561982
NUR 730

Inhoud

Denken over geloven: Inleidende overwegingen

Waar gaat het om bij godsdienst? Dat vroeg ik studenten van de opleiding Wereldgodsdiensten. Sommigen wezen op het menselijke aspect: religies zijn gemeenschappen waarin mensen naar elkaar omzien. Anderen benadrukten gerichtheid op 'het Hogere'. Naastenliefde en liefde tot God: allebei belangrijk, allebei positief.

Het was mijn eerste college in Leiden als hoogleraar voor godsdienstwijsbegeerte. Later die dag vlogen twee vliegtuigen het World Trade Center in New York binnen. Een week later spraken we verder. Als het gaat om de gemeenschap, de groep, dan horen ketters, heidenen, barbaren en anders- en ongelovigen er niet bij. En gelovigen die gehoorzaam willen zijn aan de Allerhoogste, kunnen zich verbeelden dat ze uit diens naam drastisch op mogen treden. Op 11 september 2001 hebben we ervaren hoe vreemd en gevaarlijk religie kan zijn.

In Nederland is voor velen geloof iets van anderen en van vroeger. Historici, tekstwetenschappers, sociologen, psychologen en antropologen bestuderen overtuigingen en praktijken van mensen, vroeger en nu. *Maar wat kunnen wij zelf geloven? Hoe te denken over geloofwaardig geloven?* Dat zijn vragen voor de godsdienstfilosofie. Ik gebruik in dit boek het werk van mijn voorgangers, de Leidse hoogleraren godsdienstwijsbegeerte en ethiek, als venster op het denken over geloven gedurende de laatste anderhalve eeuw.

Wat is religie, godsdienst of spiritualiteit? Geloof in de Schepper van hemel en aarde, het Absolute, of het Zijn? Of gaat het om vertrouwen, om een levenshouding? Is het politiek, zoals in christelijk nationalisme, politieke islam of hindoeïstisch nationalisme? Of juist persoonlijk, geraakt zijn door muziek of stilte, een flakkerende kaarsvlam of een ander mens? Niet alleen verschillen mensen in dat wat zij geloven; ze denken heel verschillend over de vraag wat 'geloven' is.

En hoe te denken over het denken over religie, over godsdienstfilosofie? Is godsdienstwijsbegeerte filosofisch-verpakte theologie? Is het filosofie, naast wetenschapsfilosofie, taalfilosofie en andere toespitsingen van de filosofie? En hoe verhoudt het zich tot het werk van godsdienstwetenschappers?

Wat betekent het daarbij dat Leiden een *openbare universiteit* is? Vanwege de scheiding van kerk en staat kwam godsdienstfilosofie in 1876 in de plaats van kerkelijke dogmatiek. Theologie en filosofie gaan allebei over

overtuigingen. De theoloog spreekt vanuit een gelovig standpunt en kan zich daarbij beroepen op de Bijbel, de Kerk of persoonlijke ervaring. In een openbare universiteit moet je echter werken met kennis en argumenten die voor iedereen aanvaardbaar zijn.

Veel van de Leidse hoogleraren theologie waren aanhangers van het negentiende-eeuwse modernisme en het daaruit voortgekomen vrijzinnig-protestantisme. Nu zijn vrijzinnige organisaties afgekalfd, of hebben ze zich losgemaakt van die achtergrond. Zo is de V.P.R.O., de Vrijzinnig Protestantse Radio Omroep, nu de VPRO, zonder puntjes. De Leidse godsdienstfilosofie is in dit boek een venster waardoor vooral het moderne, vrijzinnig-protestantse denken in beeld zal komen.[1] Daarbij zijn de Leidse hoogleraren die hier aan de orde zullen komen, allemaal mannen; een eenzijdigheid die het academisch bedrijf en de theologie te lang eigen is geweest.

Godsdienstwijsbegeerte, Zedekunde en Encyclopedie der Godgeleerdheid was mijn leeropdracht, de taakomschrijving als hoogleraar. Een ander woord voor zedekunde is ethiek, de bezinning op ons handelen, onze levenshouding. 'Encyclopedie' doet denken aan overzichtswerken zoals de *Winkler Prins Encyclopedie* of websites als *Wikipedia*. Dat is hier niet bedoeld. Het vak behandelt de samenhang en algemene karakteristieken van de opleiding. In Nederlandse universiteiten komt het in deze zin nog voor bij de juristen, als Encyclopedie der rechtsgeleerdheid. Het zijn deze drie systematische vakken die hier aan bod zullen komen, met de meeste aandacht voor de godsdienstwijsbegeerte. In dit inleidende hoofdstuk schetsen we als achtergrond de theologie en filosofie van de voorafgaande eeuwen en de wijze waarop de scheiding van kerk en staat in de Wet op het Hooger Onderwijs van 1876 leidde tot het vak Wijsbegeerte van den godsdienst.

Theologie en filosofie

In de theologie kunnen we schetsmatig vier benaderingen onderscheiden. In de middeleeuwen waren theologie en filosofie nauw verbonden. Het denken over de aard van God, mens en wereld – metafysica – stond daarbij centraal. Als één van de grootsten geldt Thomas van Aquino (1274†). Zijn *Summa Theologiae* kreeg als wijsgerige synthese in de katholieke wijsgerig-theologische *traditie* een groot gewicht. In de Protestantse Reformatie, waaraan onder meer de namen van Maarten Luther en Johannes Calvijn verbonden zijn, wordt de *Bijbel* centraal gesteld. Het gaat om exegese, de uitleg van het Oude en het Nieuwe Testament, maar uitleggen is ook inleggen, keuzes maken. Anderen beroepen zich op *persoonlijke ervaring.* Te denken is aan mystieke bewegingen, vaak individualistisch, en aan contemplatieve,

beschouwende, kloosterordes. Wetenschappelijke interesse in als religieus geduide ervaring komt op in de godsdienstpsychologie; te denken is aan *The Varieties of Religious Experience* van de Amerikaanse filosoof William James uit 1902.

Een vierde benadering lijkt aan te sluiten bij de moderne wetenschap. Zo staat in artikel 2 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis, een geloofsverantwoording uit 1561, dat we God kennen uit twee 'boeken', namelijk Gods woord, de Bijbel, en Gods werk, de natuur. Bestudering van het Boek der Natuur leidt tot een eigenstandige geloofsverantwoording, de *natuurlijke theologie*. Redeneringen vanuit doelmatigheid in de natuur worden in onze tijd nog steeds verdedigd, bijvoorbeeld in de, vooral Amerikaanse, Intelligent Design-beweging. Het is dan een apologetiek, een verdediging, voor het christelijk geloof, zoals zij dat opvatten, met argumenten die voor iedereen aanvaardbaar zouden moeten zijn.

Ieder van deze benaderingen keert terug in de moderne godsdienstwijsbegeerte. Er zijn er die zoeken naar een geloofwaardige synthese van wetenschap, wijsbegeerte en theologie. Er is bezinning op de wijze waarop wij mensen teksten uitleggen, verstaan en misverstaan, de hermeneutiek. De vraag of religieuze ervaring een apart type ervaring is, of dat het gewone ervaring is die religieus geïnterpreteerd wordt, is een filosofische vraag. En er is discussie over de mogelijkheden voor een theologische argumentatie op basis van wetenschappelijke inzichten. Godsdienstwijsbegeerte is een erfgenaam van de theologie, maar terughoudender, gestempeld als ze is door de uitdagingen van moderne filosofie en wetenschap. Europese filosofen hebben de theologie uitgedaagd met vragen over het belang van de Bijbel, en meer in het algemeen van historische kennis, over de reikwijdte van kennis en de mogelijkheid van metafysica, over de aard van de ethiek en over de aard van geloven.

Bijbel en geschiedenis. De uit de synagoge verbannen *Benedictus Spinoza* (1632-1677) laat in zijn *Tractatus Theologico-Politicus* zien dat eerste vijf boeken van de Hebreeuwse Bijbel, van Genesis tot en met Deuteronomium, die traditioneel toegeschreven werden aan Mozes, uit een latere tijd afkomstig zijn. Een kritische recensent noemde daarom het boek van Spinoza een boek dat in de vuren van de hel was gesmeed, een duivels boek.[2] De historische benadering is echter gangbaar geworden in de bijbelwetenschappen. Al deze boeken zijn het werk van mensen, te begrijpen in de context van hun tijd. Welk gezag komt dan nog aan de Bijbel toe? Wat heb je aan historische kennis?

Het gaat ook om het onderscheid tussen historische en empirische kennis enerzijds en abstracte en wijsgerige ideeën anderzijds. We bewijzen

de stelling van Pythagoras niet door over Pythagoras te vertellen, maar door een wiskundige, logische argumentatie. Zo zag de Duitse filosoof *Gotthold Ephraim Lessing* (1729-1781) een lelijke, onoverbrugbare kloof tussen historische waarheden en redelijk inzicht, waartoe hij ook eeuwige geloofswaarheden rekende: 'das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe.'[3] Wat hebben wij dan nog aan kennis over de geschiedenis van het volk Israël en het leven van Jezus?

Metafysica en de reikwijdte van kennis. Een ander werk van Spinoza is de *Ethica, Ordine geometrico demonstrata*. Hoewel de titel een ethiek aankondigt, is dit boek bovenal een logisch opgebouwde visie op de aard van de werkelijkheid, een metafysica. Spinoza stelt de eenheid van de werkelijkheid voorop, gevat in de formule *deus sive natura*, 'God oftewel de natuur'. Voor de liefhebber is het een prachtig systematisch bouwwerk. Maar hoe weet je of zo'n totaalvisie waar is?

De Schot *David Hume* (1711-1776) betoogde in *An Enquiry Concerning Human Understanding*, dat kennis over de werkelijkheid gebaseerd moet zijn op ervaring, op empirie. Daarnaast is er de wiskunde, puur logisch denken. Dit zijn de enige twee intellectueel serieuze zaken. 'Als wij een boekdeel ter hand nemen, bij voorbeeld over theologie en traditionele metafysica, moeten wij ons afvragen: "bevat het een of andere theoretische beschouwing over uitgebreidheid of getal?" Neen. "Bevat het een ervaringsoordeel betreffende feitelijke verbanden en feitelijk bestaan?" Neen. Werp het dan in het vuur, want het kan alleen maar drogredenen en zinsbegoocheling bevatten.'[4] Is zo'n sceptische houding niet redelijker dan het redelijke systeem van Spinoza?

De Duitse filosoof *Immanuel Kant* (1727-1804) was onder de indruk van Hume's kritiek op de metafysica, maar ook van de natuurkunde van Isaac Newton, hoewel die metafysische elementen heeft. In zijn analyse van kennis in de *Kritik der reinen Vernunft* benadrukt Kant de onvermijdelijkheid van vooronderstellingen bij de waarneming en de ordening van indrukken. Zo kon hij Newtons natuurwetten over beweging en zwaartekracht erkennen als kennis, terwijl ze toch boven het strikt empirische uitgaan. Maar religieuze metafysica en godsbewijzen reiken volgens Kant té ver. Dit is voor Kant niet slechts een negatieve conclusie, want de beperkte reikwijdte van kennis geeft ook ruimte. 'Ik moest dus het *weten* opheffen, om plaats te verkrijgen voor het *geloof*.'[5] Beter gezegd, want 'opheffen' kan worden misverstaan: hij wil door analyse van de aard van wetenschap wijsgerig het succes van de wetenschap én de beperkingen daarvan begrijpen.

Ethiek. Ook ethiek is géén zaak van wetenschappelijke kennis. Net als Hume ziet Kant een fundamenteel onderscheid tussen kennis en ethiek. Feiten en waarden horen tot verschillende categorieën. Er is echter wel wijsgerig te denken over de ethiek; dat noemen we praktische filosofie. Niet omdat die filosofie praktisch is, maar omdat die zich bezint op menselijk handelen, op de praktijk. Indien iemand verantwoordelijk wordt gehouden voor daden, dan veronderstelt dit dat de latere persoon dezelfde is als de eerdere persoon. Volgens Kant hoort daarom bij de ethische plicht tot moreel handelen als vooronderstelling de gedachte dat een persoon continuïteit heeft, of, in termen van die tijd, het bestaan van de ziel. En, zo Kant, ook de vooronderstelling van het bestaan van God, als garantie dat rechtvaardigheid uiteindelijk mogelijk is. De ethiek wordt niet afgeleid uit religieuze bronnen, maar is zo wel verbonden met religieuze vooronderstellingen.

Kant waardeert de natuurwetenschappen én de ethiek als twee verschillende domeinen die beide van grote waarde zijn. De openingszin van de afsluitende sectie van zijn hoofdwerk over de ethiek, *De Kritik der praktischen Vernunft*, werd het opschrift op zijn graf in Königsberg, thans Kaliningrad: ‘Twee dingen vervullen de geest met steeds nieuwe en toenemende bewondering en eerbied, hoe vaker en langduriger het denken zich ermee bezighoudt: *de sterrenhemel boven mij en de morele wet in mij*.’[6]

Geloven. De hiervoor al genoemde toneelschrijver, dichter en filosoof Lessing is de auteur van *De opvoeding der mensheid*, oorspronkelijk uit 1680. Dat vroeg in de geschiedenis polytheïsme overheerst, later de aanbidding van één god te midden van andere goden, weer later zuiver monotheïsme, ziet hij als de ontwikkeling van kind tot knaap. Lessing spreekt daarbij van ‘openbaring’, maar openbaring is voor hem géén aparte bron van waarheid, géén stem uit de hemel. Alle waarheid is uiteindelijk redelijk en zedelijk van aard. Bij ‘openbaring’ is te denken aan de aanwijzingen van een leraar die leerlingen vooruithelpt; ze hadden het zelf kunnen bedenken, maar worden zo op weg geholpen. Nu staan we wat Lessing betreft, voor een nieuw stadium, volwassen worden; dan kunnen we ons geheel op het redelijk denken verlaten. Kunnen we zo denken over de geschiedenis van de mensheid, als een ontwikkeling waarbij de hoogste vorm van denken en geloven de onze zou zijn?

De Duitse theoloog *Friedrich Schleiermacher* (1768-1834) erkent in zijn *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* van 1799 het belang van kennis en moraal, maar ziet religie als een derde domein, met een eigen karakter. Religie

> wenst geen bepaling en verklaring te geven van het universum aan de hand van zijn wezen, zoals de metafysica dat doet, en ze wenst dat universum ook niet verder te ontwikkelen en te voltooien door middel van de kracht der vrijheid en de goddelijke wilsvrijheid van de mens, zoals de moraal. Haar wezen is denken noch handelen, maar schouwing en gevoel. Ze wil het universum schouwen, ze wil het in zijn eigen manifestaties en handelingen devoot beluisteren en zich met kinderlijke passiviteit door zijn onmiddellijke invloeden laten aangrijpen en vervullen.[7]

Bij 'schouwen' gaat het om 'aanschouwen', om ontvankelijkheid. Te denken is aan muzikale ontroering. Zo spreekt Schleiermacher over de kern van de religieuze levenshouding in termen die anders zijn dan die van een theologische verklaring én van een ethische beoordeling. Hij staat daarmee in de romantische cultuurfilosofische traditie van de negentiende eeuw. Niet dat hij anti-intellectueel is; hij vertaalde werken van Plato in het Duits, zet zich met Wilhelm von Humboldt in voor de stichting van een nieuwe universiteit in Berlijn, en wordt daar in 1810 zelf hoogleraar.

Dit als een zeer beknopte schets van enkele denkers die op eigen wijze over geloof spreken, met grote vrijheid ten opzichte van kerkelijk gezag. Deels is dit constructief; religie als poging om alles als een samenhangend geheel te vatten (Spinoza), de werkelijkheid als geheel te ervaren (Schleiermacher), of religie te zien als een stadium in de grote ontwikkeling van de mensheid. Behalve aan Lessing is bij dat laatste ook te denken aan de filosoof Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Deels is hun inbreng kritisch, een uitdaging voor gangbare vormen van religie. Uit de negentiende eeuw waren anderen te noemen geweest, zoals Karl Marx, met de vraag welke sociale en economische omstandigheden door een religieuze praktijk worden gelegitimeerd, Ludwig Feuerbach die het spreken over God als spreken over mensen opvat, en Friedrich Nietzsche, die christelijk geloof bekritiseert als bron van onderdanigheid. Denkers leveren uitdagingen én nieuwe manieren om over de aard van geloof te denken. Maar het gaat niet alleen om denkers: ideeënstrijd gaat samen met politieke strijd.

Kerk, staat en hoger onderwijs in de negentiende eeuw

De introductie van godsdienstwijsbegeerte in Nederland is niet alleen een reactie op filosofische uitdagingen, maar het is ook een gevolg van politieke veranderingen vanaf de Franse Revolutie. Tijdens de Bataafse Republiek verklaarde de Nationale Vergadering op 5 augustus 1796 'dat eene heerschende of bevoorrechte kerk lijnrecht strijdig is, zelfs met de eerste

Grondbeginselen van Gelijkheid, waarop de Waare Vrijheid en Broederschap zijn gebouwd.' Dit uitgangspunt was wel anti-kerkelijk, maar niet anti-religieus; de vergaderingen werden geopend met een gebed:

> Algenoegzaam Opperwezen! Uwe wijsheid en liefde bestuuren ons in de getrouwe volvoering van onzen pligt, tot bevordering van het heil des Vaderlands en van onze natuurgenooten. Amen.[8]

Vanaf de Bataafse Tijd is officieel de staat in religieus opzicht neutraal. Theologie heeft een plaats in de rijksuniversiteiten vanwege het maatschappelijk belang. Zo schrijft een commissie in 1807 'dat de Wetten der Staat alleen geen vermogen genoeg hebben, om de ingezetenen van een land tot goede burgers en gehoorzame onderdanen te vormen, indien deze niet tevens bij zich zelven de volledige bewustheid dragen van eene hoogere macht, welke ook daar beloonen en straffen kan, waar de arm der Overheid te kort schiet.' Geloof in een God die ziet en straft, bevordert maatschappelijke orde.[9]

De beoogde afbouw van kerkelijke voorrechten werd onder koning Willem I niet doorgezet. De overheid bemoeide zich met godsdienstige zaken. Zo waren er ministers voor de katholieke en voor de protestantse eredienst en benoemde de koning de leden van de synode, de hoogste kerkelijke vergadering.

Politiek wordt in 1848 in Europa de zaak weer opgeschud. In Nederland bevestigt een nieuwe grondwet de neutraliteit van de staat. Toch wordt de theologische faculteit als opleiding voor de Hervormde Kerk gehandhaafd. Andere kerkgenootschappen zouden aan een of meer universiteiten een bijzondere faculteit kunnen krijgen dan wel een of meer hoogleraarsposities. Dit voorstel uit 1849 werd géén wet. In 1868 stelt minister J. Heemskerk, een remonstrant, voor om de faculteit der godgeleerdheid af te schaffen: een opleiding voor één kerkgenootschap is strijdig met de grondwet. De Leidse theologische faculteit protesteert en pleit voor een faculteit voor godsdienstwetenschap. Het kabinet valt voordat het voorstel van Heemskerk behandeld is. Daarna komt er een voorstel waarin een faculteit voor godsdienstwetenschap is voorzien, maar dat roept bij anderen bezwaren op.

Na weer een kabinetswisseling is Heemskerk opnieuw de verantwoordelijke minister. Hij verklaart het meest recente advies van de Kamer op te willen volgen: vier faculteiten (rechten, geneeskunde, wiskunde en natuurwetenschappen, en letteren en wijsbegeerte), enkele theologische vakken toevoegen aan letteren, met buiten de universiteit kerkelijke opleidingen voor predikanten. De hervormde synode, met op dat moment de Leidse hoogleraar theologie J.H. Scholten als een van de adviseurs, richt een

verzoekschrift aan de minister tot behoud van de theologische faculteiten, 'gewijzigd en ingericht naar de wetenschappelijke behoefte van onze tijd'. Op 11 augustus 1875 gaat een afvaardiging op audiëntie bij minister Heemskerk. De minister zou de delegatie erop hebben gewezen dat de regering dan in die faculteit ook een 'rooms priester, een jood, een materialist of atheïst' zou kunnen benoemen, een risico dat volgens Scholten de hervormde delegatie accepteerde.[10]

Allerlei opties om de scheiding van kerk en staat toe te passen op theologische opleidingen zijn in de negentiende eeuw op tafel gekomen. Neutraliteit kan immers op verschillende manieren gestalte krijgen. Zo zijn er in Duitsland naast elkaar katholieke en protestantse faculteiten, vaak binnen één universiteit. In Frankrijk betekent neutraliteit uitsluiting van instellingen en opleidingen die een kerkelijke kleur hebben. In Nederland wordt vanaf 1917 bijzonder lager en middelbaar onderwijs, meestal op religieuze grondslag, financieel gelijkgesteld met openbaar onderwijs. Dit politieke compromis, waarbij ook het algemeen kiesrecht werd ingevoerd, maakte een einde aan de 'schoolstrijd'. Wat de theologische faculteiten betreft was de Wet op het Hooger Onderwijs van 1876 lange tijd bepalend voor de rijksuniversiteiten in Leiden, Utrecht en Groningen en de gemeentelijke universiteit in Amsterdam.

Bij het begin van de parlementaire behandeling, 8 maart 1876, ligt het voorstel van Heemskerk op tafel: géén theologische faculteit, maar een bekostigde hervormde opleiding buiten de universiteit. Het kamerlid A. Moens, leerling van Scholten, pleit voor een faculteit voor godsdienstwetenschap. Onderzoek naar het verschijnsel dat wij godsdienst noemen, is belangrijk. Daarnaast kan de kerk haar eigen opleiding vormgeven. De Zwolse liberaal A. van Naamen van Eemnes, geadviseerd door de Utrechtse hoogleraar theologie J.I. Doedes, bepleit voor die faculteit de naam 'godgeleerdheid'. Volgens hem klinkt 'godsdienstwetenschap' juist partijdig, want antiklerikaal. Voor het amendement Moens, een faculteit voor godsdienstwetenschap, stemmen 32 liberalen; tegen stemmen 41 conservatieven, antirevolutionairen, katholieken en ook enkele liberalen, in een Tweede Kamer met 75 leden. Het amendement van Van Naamen van Eemnes, een faculteit der godgeleerdheid: 43 voor, 30 tegen. Zo blijft er een faculteit der godgeleerdheid.

Niet iedereen denkt daar hetzelfde bij. Zal het in deze faculteit gaan over God of over godsdienst? Bij de discussie over de lijst van vakken die in de wet wordt opgenomen, gaat de discussie verder. Vakken als 'geschiedenis van het christendom' en bijbelwetenschappen combineren een wetenschappelijke methode met een voor het christendom relevante thematiek. Nieuw was 'de

geschiedenis der godsdiensten in het algemeen', terwijl 'de geschiedenis der leer aangaande God', ingevoegd op Utrechts initiatief, gezien kon worden als een als geschiedenis verpakte voortzetting van de natuurlijke theologie. De 'encyclopedie der godgeleerdheid' bleef als vak gericht op integratie van de verschillende vakken en methoden. Nu er in de rijksuniversiteit geen plaats meer kon zijn voor christelijke ethiek of kerkelijke dogmatiek, waren de verdere systematische vakken de 'wijsbegeerte van de godsdienst', de zedekunde, en een historisch vak, de geschiedenis der leerstellingen van de Christelijke godsdienst. Godsdienstwijsbegeerte was een Leidse voorkeur; geschiedenis van de leerstellingen een Utrechtse.[11]

Kerkgenootschappen – althans de hervormden, de doopsgezinden, de remonstranten en de lutheranen – kregen de gelegenheid om kerkelijk hoogleraren te benoemen *bij* (maar niet *in*) de universiteit; deze konden een aanvullende opleiding vanuit kerkelijk perspectief verzorgen. Zo ontstond voor het theologisch onderwijs aan rijksuniversiteiten een *duplex ordo*, een tweetrapsraket, waarbij de 'staatsvakken' voorop stonden en de kerkelijke opleiding een tweede fase werd.

De ethiek, als niet-kerkelijk vak, werd niet meer gekwalificeerd als 'christelijke zedekunde', zoals dat eerder gebeurde. Dat dit vak bij de theologie wordt geplaatst, is niet vanzelfsprekend. Over deze eer schrijft de Leidse hoogleraar theologie L.W.E. Rauwenhoff in 1878:

> *De zedenkunde*. Nu geraken wij geheel buiten het spoor der christelijke theologie. Veel eer door den wetgever aan de faculteit der Godgeleerdheid bewezen, dat hij aan haar en aan haar alleen het jus docendi [het recht dat te doceren] heeft gegeven voor *de zedenkunde.* En dat is geschied zonder protest van de faculteit der Letteren en Wijsbegeerte, die toch een onvervreemdbaar recht had op de wijsgeerige zedenkunde. [...] men zou zegen, dat een docent in de wijsbegeerte zich met alle macht moest verzetten tegen elke poging om hem dit meest uitlokkend gedeelte van zijn arbeid te ontrooven. Maar neen! De wijsbegeerte behield de logica, metaphysica en zielkunde, onder geen van welke toch de wijsgeerige zedenkunde kan schuilen, en de theologanten kregen: de zedenkunde.[12]

De wet, die per 1 oktober 1877 van kracht werd, gaat over meer dan alleen de inrichting van de theologische faculteiten. Zo wordt het Amsterdamse Athenaeum Illustre een gemeentelijke universiteit. Verder worden voortaan hoogleraren met een bepaalde leeropdracht benoemd, terwijl ze eerder hun vakken onderling verdeelden. Benoemingen blijven een zaak van 'de

Kroon', dus van de regering, op advies van de curatoren, de bestuurders van de universiteiten.

De Leidse hoogleraren godsdienstwijsbegeerte en ethiek

In de volgende hoofdstukken bezien we de ontwikkeling in het denken over religie aan de hand van de hoogleraren die in Leiden godsdienstwijsbegeerte, ethiek en/of encyclopedie der godgeleerdheid onder hun hoede hadden. Bij het begin van deze periode, in 1877, waren dat drie 'moderne' theologen. *Joannes Henricus Scholten* (1811-1885) kreeg de godsdienstwijsbegeerte; hij is een systematicus, een speculatief denker voor wie ideeën over God en de werkelijkheid centraal staan. *Abraham Kuenen* (1828-1891), expert op het terrein van het Oude Testament en de geschiedenis van de godsdienst van Israël, verzorgde de colleges ethiek. Hij benadrukt de universele morele boodschap van de joodse profeten en Jezus. *Lodewijk Willem Ernst* (*Willem*) *Rauwenhoff* (1828-1889) gaf in eerste instantie de encyclopedie der godgeleerdheid en de geschiedenis van het christendom. Vanaf 1881 was hij Scholtens opvolger voor wijsbegeerte van de godsdienst. Rauwenhoff denkt vanuit de mens; hij noemt geloofsvoorstellingen 'producten van de dichtende verbeelding'.

In 1899 benoemde het eerste volledig confessionele kabinet in Leiden een theoloog uit de 'ethische richting' binnen de Hervormde Kerk, *Johannes Hermanus Gunning* (1829-1905). Gunning wilde de godsdienstwijsbegeerte behandelen vanuit een gelovig perspectief. Omdat hij tot de conclusie kwam dat dit in strijd was met de bedoeling van de wet van 1876, droeg hij dit vak over aan de godsdiensthistoricus *Cornelis Petrus Tiele* (1830-1902). Die ziet de evolutie van de godsdiensten uitmonden in het christendom, vrijzinnig opgevat. Het verschil tussen beide hoogleraren is groot. Is het christendom de basis en de rest afgoderij, of is het christendom een van de godsdiensten, en wel, mits modern opgevat, de hoogste? Gunnings theologische geestverwant, *Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye* (1848-1920), eerder in Amsterdam hoogleraar voor de geschiedenis der godsdiensten, werd voor de ethiek Gunnings opvolger. Terwijl Gunning de kerk benadrukte, staat bij Chantepie de la Saussaye het individu centraal.

De volgende generatie ontleent minder zekerheid aan godsdiensthistorische kennis of het eigen geloof. Tieles opvolger, de Noor *William Brede Kristensen* (1867-1953), richt zich op de beleving van de gelovige, ook wanneer die gelovige uit een heel andere cultuur en tijd stamt. Nadruk op historische afstand past niet goed bij de systematische ambitie van de godsdienstwijsbegeerte; dat vak draagt hij in 1922 over aan de vrijzinnige theoloog *Karel*

Hendrik Roessingh (1886-1925), die in 1916 Chantepie de la Saussaye voor de ethiek was opgevolgd. Meer dan eerdere modernen benadrukt Roessingh in de jaren na de (Eerste) Wereldoorlog het falen van de mens, waardoor traditioneel christelijke termen als zonde en verzoening in beeld komen. Roessingh is al jong overleden. *Hendrik Tjakko de Graaf* (1876 -1930), in 1926 zijn opvolger, predikant en christelijk humanist, sprak over onze plaats in 'het onuitputtelijk levensverband'. Ook hij overleed al vroeg.

Lambertus Jacobus van Holk (1894-1982) was hoogleraar van 1931 tot 1964, met een onderbreking van mei 1942 tot mei 1945. Religieuze betrokkenheid gaat bij hem gepaard met religieus gemotiveerd agnosticisme, oog voor dat wat intellectueel niet te verantwoorden is. *Herman Johan Heering* (1912-2000), hoogleraar van 1964 tot 1978, geeft aandacht aan joodse filosofie, in het bijzonder het werk van Franz Rosenzweig en van Emmanuel Levinas. Bij mijn directe voorganger, *Hendrik Johan Adriaanse* (1940-2012), hoogleraar van 1978 tot 2001, is de spanning tussen wetenschappelijke normen en persoonlijke betrokkenheid een centraal thema.

In 2001 werd ik benoemd. Kort daarvoor startte Leiden naast de gangbare opleiding theologie een opleiding Wereldgodsdiensten, waarin naast christendom ook jodendom, islam, boeddhisme en hindoeïsme centraal stonden.[13] In 2007 werd de Leidse kerkelijke opleiding van de Protestantse Kerk in Nederland, de tweede trap in de *duplex ordo,* samengevoegd met opleidingen elders tot de Protestantse Theologische Universiteit, de PThU. In 2010 kondigde de PThU aan dat zij de opleidingen voortaan zou onderbrengen bij de Vrije Universiteit en de Rijksuniversiteit Groningen. Vanaf 2024 concentreert de PThU haar activiteiten in Utrecht. Met het vertrek van de kerkelijke opleiding droogde in Leiden de instroom voor de opleiding theologie op. Bij een reorganisatie in 2013 werden de leerstoelen voor de bijbelwetenschappen, het wereldchristendom en 'mijn' leerstoel, de godsdienstwijsbegeerte, opgeheven. Er bleef in Leiden wel een opleiding op het terrein van de religiestudies, maar daarin kreeg de godsdienstwijsbegeerte géén plaats. Aangezien ik in dit boek 'in gesprek' ga met mijn voorgangers, neem ik de vrijheid mezelf hier nader te introduceren.

Mijn omweg naar de filosofie

Ik ben een zij-instromer. Mijn eerste liefde is de wiskunde. In de eerste klas van de middelbare school trof mij de meetkunde van Euclides, opgebouwd op basis van enkele uitgangspunten. Wiskunde is helder; een antwoord is goed, tenzij je een vergissing maakt. In Utrecht studeerde ik theoretische natuurkunde. In mijn afstudeerscriptie rekende ik aan processen waarbij

Higgsbosonen waargenomen zouden kunnen worden; het bestaan van deze deeltjes werd pas vijfendertig jaar later experimenteel bevestigd. Ik werd leraar wis- en natuurkunde. Dan ben je bezig met het vak én met jonge mensen. Ik was actief in de zomerkampen van de VJK én van de VCJC, twee organisaties met vrijzinnig-protestantse wortels.

Tijdens mijn studententijd bezocht ik Taizé, een oecumenisch klooster in Frankrijk en werd ik geraakt door de politiek geëngageerde theologie van Dorothée Sölle. Ik besloot, naast het werk als leraar, theologie te gaan studeren. Niet om dominee te worden, maar omdat het een studie is waarin, als straten bij een plein, allerlei aspecten van het menselijk bestaan aan de orde komen: geschiedenis, talen, psychologie, sociologie, ethiek en filosofie. Ik begon bij de Universiteit van Amsterdam. Eerst moest ik Latijn en Grieks inhalen, want ik had géén gymnasiumopleiding. Tot mijn verrassing bleken talen meer structuur te hebben dan ik eerder had beseft. Bij geschiedenis van de filosofie hoorde ik over Kant en over het boek van de neokantiaan Hans Vaihinger, *Philosophie des Als Ob.* In onze wetenschappelijke kennis construeren wij theorieën en modellen; we opereren 'alsof' de wereld zo is als beschreven door de wetenschap. Fascinerend voor een bèta.

Omdat ik een meisje in Groningen had leren kennen, ging ik daar verder. De Groningse godsdienstfilosoof H.G. Hubbeling was sterk geïnteresseerd in de exacte wetenschappen en de logica. Hoewel ik theologie was gaan studeren omdat het wat anders biedt dan de wis- en natuurkunde, studeerde ik bij Hubbeling af op discussies over de verhouding van theologie en natuurwetenschappen. Vervolgens verdedigde ik een proefschrift over reacties op moderne theorieën over het heelal, met als promotoren de vrijzinnig-hervormde kerkelijk hoogleraar Rob Hensen en de sterrenkundige Hugo van Woerden. Zo raakte ik betrokken bij internationale discussies over geloof en wetenschap.

Na de Groningse promotie was ik bij het Bezinningscentrum van de Vrije Universiteit in Amsterdam verantwoordelijk voor activiteiten betreffende natuurwetenschappen, theologie en filosofie. Een tweede boek van mij werd daar door de wetenschapsfilosoof Peter Kirschenmann geaccepteerd als proefschrift wijsbegeerte. Namens het vrijzinnig-protestantse Nicolette Bruiningfonds werd ik bij de Universiteit Twente bijzonder hoogleraar filosofie. Ik redigeerde *Een beetje geloven: Actualiteit en achtergronden van het vrijzinnig christendom*, een boek waaraan de Leidse godsdienstfilosoof Adriaanse een bijdrage leverde waar we later op terug komen.

Tot mijn verrassing werd ik in 2001 in Leiden Adriaanses opvolger. Mijn oratie, op 4 juni 2002, ging over de aard van religie en de taak van de godsdienstwijsbegeerte. Net als dit boek maar dan zonder de historische,

Leidse, invalshoek die hier wordt gebruikt. Wat de godsdienstwijsbegeerte betreft, citeerde ik een formule van Hubbeling: 'godsdienstwijsbegeerte = godsdienstwetenschap + het stellen van de waarheidsvraag'. Godsdienstwijsbegeerte vraagt niet naar de historische ontwikkeling of de psychologische betekenis van geloof, maar, zo Hubbeling, naar waarheid. Daarbij gebruiken we hetzelfde denken dat we in het dagelijks leven en in andere wetenschapsgebieden gebruiken. Zijn inleidende boek heette dan ook *Denkend geloven*.[14] De centrale vraag voor godsdienstfilosofen aan openbare universiteiten is zo gezien: Wat is er mogelijk als 'denkend geloven'?

Bij de gelegenheid van deze oratie kreeg ik van vrienden en familie het bronzen beeld gemaakt door Eric Claus dat op het omslag is afgebeeld. Een filosoof, in Claus' opzet Friedrich Nietzsche, loopt door de bergen. Of loopt hij over de bladzijden van een boek? In dit beeld komen samen het lezen, denken en verder gaan.[15]

1. Moderne zekerheid

In de negentiende eeuw was er binnen de hervormde kerk strijd over de gelofte die aanstaande predikanten moesten afleggen. Daarin stond dat 'wij de leer, welke overeenkomstig Gods Heilig Woord, in de aangenomen formulieren van eenigheid der Nederlandsche Hervormde kerk is vervat, te goeder trouw aannemen en hartelijk gelooven'.[1] De Formulieren van Eenigheid waren de Nederlandse Geloofsbelijdenis, de Heidelbergse Catechismus, en de uitspaak waarmee de Remonstranten in 1619 op de Synode van Dordrecht uit de Hervormde Kerk waren gezet, de Dordtse Leerregels.

Het verschil van mening spitste zich toe op de vraag of de aanstaande predikant deze zaken aanneemt *omdat* ze overeenstemmen met Gods Heilig Woord, dan wel aanneemt *voorzover* ze overeenstemmen met Gods Heilig Woord – een verschil dat met de Latijnse termen *quia* en *quatenus* werd aangeduid. Degenen die stonden voor de gematigde Verlichting kozen voor *quatenus*: de belofte geldt deze geschriften voorzover ze met de Bijbel overeenstemmen. Dit betekent dat delen van de belijdenisgeschriften terzijde gelaten kunnen worden; men mag immers géén menselijk geschrift boven de Bijbel stellen. Anderen meenden dat de confessie zoals vastgelegd in de belijdenisgeschriften leidend moeten zijn; zij werden confessionelen genoemd.

In eerste instantie richtte confessionele kritiek zich op Groningse hoogleraren in de theologie, die aan de gematigde kant stonden. In Ulrum, in het noorden van de provincie Groningen, wordt op 13 oktober 1834 door leden van de kerkenraad een *Acte van Afscheiding of Wederkeering* ondertekend. Zij scheiden zich af van de Nederlandse Hervormde Kerk, die 'niet de ware, maar de valsche Kerk is volgens Gods woord', en keren terug tot 'de waarachtige dienst des Heeren'.[2] De *Acte* is opgesteld door de geschorste predikant Hendrik de Cock. De overheid trad op; twee weken later werden 150 militairen bij De Cock en anderen in het dorp ingekwartierd om te beletten dat De Cock die zondag zou preken. De gevolgen van de Afscheiding bleven niet tot Nederland beperkt; vanuit deze kring vertrokken na mislukte aardappeloogsten in 1846 en 1847 groepen naar de Verenigde Staten, waar zij zich onder meer vestigden in Holland, Michigan, en Pella, Iowa.

Ook het meer burgerlijke *Réveil* keerde zich tegen de geest van de Verlichting en de nasleep van de Franse Revolutie. Een invloedrijk geschrift in deze kring is dat van Isaäc da Costa, *Bezwaren tegen de Geest der Eeuw* uit 1823. Uit deze kring komt in 1842 het *Adres van Zeven Haagse Heren*, onder leiding van de jurist, historicus en politicus Guillaume Groen van Prinsterer. Zij willen

de koers van de kerk bijsturen; men spreekt van 'kerkherstel'. Aanhangers van de Afscheiding en het Réveil zien zich als vertegenwoordigers van de protestants-christelijke Nederlandse cultuur.

De in 1840 aangetreden koning Willem II houdt zich afzijdig. Wel wordt het beroepen (benoemen) van predikanten en andere kerkelijke ambtsdragers een zaak van de kerkelijke gemeente. Vanaf 1867 leidt dit tot versterking van het confessionele, rechtzinnige element in kerkenraden. In 1870 wordt in Amsterdam een predikant benoemd die extra élan geeft aan de confessionelen: Abraham Kuyper. Hij initieerde een krant, *de Standaard* (1872). Hij richtte een politieke partij op, de Anti-Revolutionaire Partij (1879-1980, opgegaan in het CDA); de revolutie waartegen deze partij zich richtte, was de Franse. Hij stichtte in 1880 de Vrije Universiteit in Amsterdam, als een universiteit die gegrond is op de drie Formulieren van Eenigheid; 'vrij' is deze universiteit van bemoeienis door de, te laks bevonden, hervormde kerk en door de overheid. En in 1886 wordt in Amsterdam het 'juk der synodale hiërarchie' afgeworpen. Dit is volgens betrokkenen géén afscheiding, want het zijn de anderen die het rechte pad verlaten hebben.

Na de Afscheiding is de Doleantie, zoals deze beweging genoemd werd, de tweede grote breuk in de Nederlandse Hervormde Kerk in de negentiende eeuw. In 1892 verenigden kerkelijke gemeenten voortgekomen uit de Afscheiding en uit de Doleantie zich in de Gereformeerde Kerken in Nederland, met opleidingen in Kampen en in Amsterdam, de Vrije Universiteit. Lange tijd waren de breuklijnen in orthodox-protestantse kring diep, maar in 2004 gingen de Nederlandse Hervormde Kerk, de Gereformeerde Kerken in Nederland en de, in Nederland kleine, Evangelisch-Lutherse Kerk samen in de Protestantse Kerk in Nederland, de PKN.

Tegenover de confessionelen stonden in de negentiende eeuw de 'modernen', theologen die de moderne wetenschap en de liberale cultuur van harte accepteerden, ook in hun denken over geloven. Academisch had de moderne theologie aan de Leidse universiteit drie belangrijke vertegenwoordigers: J.H. Scholten, A. Kuenen en L.W.E. Rauwenhoff. Hoe dachten zij over geloven, in het licht van moderne kennis en opvattingen?

J.H. Scholten: 'een redelijk geloof'

De hervormde theoloog J.H. Scholten is in de negentiende eeuw een van de leidende figuren van de modernen. Scholten strijdt niet alleen tegen confessionelen die aan kerkelijke belijdenisgeschriften vast willen houden. Hij bestrijdt ook een theologisch compromis van de meer liberale Groninger

theologen, het supranaturalisme: de gedachte dat God in het algemeen de natuur volgens de daaraan eigen natuurwetten laat opereren (en natuurwetenschap dus zinvol is), maar af en toe ingrijpt, in wonderen én in het bijzonder door de komst van Jezus Christus. Dit is hem te willekeurig. Zoals hij van zichzelf zegt, streeft Scholten naar

> een redelijk geloof, waarbij het Christendom, in betrekking gebracht tot mijn innerlijk leven, zich aankondigde als waarheid aan mijn verstand en hart.[3]

Een historisch gegeven zoals het leven van Jezus kan niet de basis zijn voor eeuwige waarheden. Geloof kan niet op de Bijbel of het leven van Jezus gebaseerd zijn maar moet het hebben van het redelijk denken.

Scholten pleitte voor een nieuwe, 'godsdienstwetenschappelijke' opzet van de theologische faculteiten. Hij werd in Leiden de eerste hoogleraar voor godsdienstwijsbegeerte. Scholten was een man met uitgesproken overtuigingen. In zijn *Afscheidsrede* typeert hij zijn eigen houding als volgt. 'Scepticus was ik nooit [...]. Zoo was ik nooit zonder *iets* voor waar te houden. Onze kennis is volmaakbaar, maar van een stelselmatig scepticisme kan de mensch niet leven. Is het brood, dat gij tot hiertoe hebt gegeten, niet meer naar uwen smaak, voorzie u van iets beters; maar keurt gij alles af wat u tot spijs wordt voorgezet, dan zult gij van honger omkomen.'[4]

Joannes Henricus Scholten werd op 17 augustus 1811 geboren als oudste zoon van Wessel Scholten, hervormd predikant, en Andreëtta Christina van Heusde. Typerend voor zijn levenshouding lijkt een anekdote die verteld wordt over hem als scholier, namelijk[5]

> dat hij als gymnasiast steeds arbeidde in het besef zijner volstrekte afhankelijkheid van hoogere hulp: aan het 'laborare' ging altijd het 'orare' [bidden] vooraf. Maar als de thema [het werk] eenmaal was ingeleverd, dan bad hij niet meer om een gunstige uitslag zijner pogingen. Ja, toch wel een enkele maal. Hij kwam namelijk tot het inzicht dat hij een flater had begaan, die door den leeraar als eene grammatische, d.i. eene heele, maar ook als een orthographische, dus als eene halve fout kon worden getaxeerd. Toen bad hij vurig, dat de voor hem minst nadeelige opvatting mocht worden gevolgd, en – zijn wensch werd verhoord.

Scholten is ambitieus: liever een schrijffout dan een echte fout. Maar ook leeft in hem het religieuze besef dat al ons werken is ingebed in een

werkelijkheid die groter is dan ons zelf. En, hoewel volgens deze anekdote één keer inconsistent, hij acht het onzinnig om God te vragen om bij te sturen, alsof God soms wel en soms niet zou ingrijpen in het gebeuren. Het, hier afgewezen, beeld van een interveniërende God wordt in deze periode 'supranaturalisme' genoemd.

In 1828 gaat hij als voorbereiding op de theologiestudie in Utrecht letteren studeren. Tijdens de Belgische Opstand, zoals dat vanuit noordelijke perspectief heet, hoort Scholten bij de veertig procent van de studenten die in dienst gaat, bij de Utrechtse Compagnie Vrijwillige Jagers.[6] Op 25 november 1831, een maand nadat de vrijwilligers uit het leger ontslagen worden, legt hij *summa cum laude* het propedeutisch examen af. In 1835 verdedigt hij een in het Latijn geschreven proefschrift in de wijsbegeerte, over de welsprekendheid van Demosthenes. De filosoof Van Heusde is zijn promotor.

Philippus Wilhelmus van Heusde (1778-1839) is een oom van Scholten én van twee Groninger theologen die in de kerkelijke richtingenstrijd door confessionelen waren aangevallen.[7] In *De Socratische school of Wijsgeerte voor de negentiende eeuw* (1831) betoogde Van Heusde dat de wijsbegeerte van Plato veel meer te bieden heeft dan de middeleeuwse metafysica, de kritische filosofie van Immanuel Kant en de romantische natuurfilosofie. We moeten de levenswijsheid van Socrates verbinden met waardering voor kunst en wetenschap, waarbij Gods beeld in Christus als ons hoogste voorbeeld kan gelden.

Tijdens de voorbereiding van zijn wijsgerige proefschrift is Scholten aan de studie theologie begonnen. In een terugblik waardeert hij zijn leermeesters, maar noemt hij het onbevredigend dat zij de waarheid van de Bijbel en het gezag van Jezus proberen te bewijzen 'door zijne wonderen, voorspellingen, opstanding en hoorbare stemmen Gods uit den hemel.' Zo wordt door hen geloof gebaseerd op claims over wonderbaarlijke historische gebeurtenissen.

> Ik had geleerd, in de school van Van Heusde, door Socrates en Plato, aan de waarde der philosophie d.i. van het menschelijk denken, ook op godsdienstig gebied te gelooven. Ik zocht naar wetenschappelijke eenheid in mijne overtuiging, naar preciesheid en samenhang in de dogmatische begrippen.[8]

Dat zoeken naar een samenhangende doordenking van christelijk geloof kenmerkt zijn theologische dissertatie, in het Latijn, *Over de liefde Gods jegens den mensch, de grondwaarheid der christelijke godsdienst* (1836). Het betoog rust op één inhoudelijk uitgangspunt, Gods liefde.

In 1839 staat hij, achtentwintig jaar oud, tweede op de voordracht voor een hoogleraarsbenoeming in Groningen. Degene die benoemd wordt, komt van het Atheneum in Franeker. Vervolgens wordt Scholten in Franeker benoemd. Op 17 september 1840 houdt hij daar zijn inaugurele rede *Over de roeping der godgeleerdheid, om in de voorstelling van Jezus alles te vermijden wat slechts van verre naar docetisme zweemde.* Hij lijkt zich aan te sluiten bij de gematigd moderne lijn van de Groninger theologen: God openbaart zich in de natuur en in de ontwikkeling van de mensheid, maar bovenal in Jezus en de kerk. De Bijbel is, zo de Groningers, naar de letter genomen zelf geen openbaring, maar menselijk getuigenis. De Groninger theologen gaan echter volgens Scholten niet ver genoeg. 'Wat mij bij nader inzicht mishaagde, was de christologie der school. *Jezus*, heette het, was de volmaakte mensch, maar kon hij inderdaad daarvoor gehouden worden, waar hij [door de Groningers ook] geacht werd geen mensch, maar een hemeling te zijn, die, uit hoogere gewesten afstammend, slechts voor een tijd den menschelijke natuur had aangenomen?'[9] De Groningers houden vast aan het goddelijke van Jezus, alsof hij al bestond voordat hij mens werd. Hierin ziet Scholten een positie die in het vroege christendom als ketterij is afgewezen, het *docetisme* – Jezus Christus zou slechts schijnbaar mens geweest zijn. Volgens Scholten leren we van de moderne Bijbelwetenschap dat Jezus een mens is geweest, een bijzonder mens.

> Hij is het, die armen van geest, hen die hongeren en dorsten naar de gerechtigheid, de vredemakers en de zachtmoedigen zalig gesproken, God Vader genoemd en de liefde tot God en de menschen voor de hoofdsom der wet verklaard heeft; die de kracht der godsdienst betoond heeft in een leven van zelfverloochenende liefde, en in zijn sterven eene macht des levens heeft geopenbaard, die ook nog in onze zielen het voorgevoel wekt van eeuwig leven en onsterfelijkheid.[10]

Scholten vraagt niet om tolerantie, het toelaten van moderne opvattingen, maar kiest de tegenaanval: Modernen die historische kennis aanvaarden, doen daarmee recht aan de Bijbel, terwijl meer orthodoxe theologen niet lezen wat er echt staat. Zij die zich orthodox noemen, zijn juist ketters, want zij hebben de grondbeginselen losgelaten.

Wanneer het Atheneum in Franeker in 1843 wordt opgeheven, wordt Scholten in Leiden buitengewoon hoogleraar theologie en Academiepredikant. Twee jaar later wordt hij gewoon hoogleraar, om al een half jaar later voor de eerste keer rector magnificus te worden. Hij doceert eerst de 'Inleiding tot het Nieuwe Testament'. Daarbij gaat het hem om de vraag hoe

historische kennis *over* de teksten samenhangt met de religieuze betekenis *van* de teksten. Hij gaat in op het probleem dat eerder door G.E. Lessing was aangeduid als een onoverbrugbare kloof: Er is géén direct verband tussen historische kennis over een persoon en de religieuze, morele of wijsgerige betekenis van diens ideeën. Socrates is in moreel opzicht een groot voorbeeld; voor dat oordeel maakt het niet uit of hij uit Athene kwam of dat we ons daarin vergissen. Aandacht voor de historische Jezus levert de systematicus ook niet op wat hij zoekt.

Als geloof niet verankerd is in een historische oorsprong, hoe dan wel? In ons binnenste, in de mens, volgens Scholtens Leidse oratie, op 16 september 1843, nog steeds in het Latijn, *Over de getuigenis die de christelijke godsdienst zelve van hare waarheid en goddelijkheid aflegt in het binnenste des menschen.* Bij dat getuigenis in ons binnenste moeten we niet denken aan gevoel of emotie, maar aan het denken, de rede. Dit werkt hij uit in colleges *Theologia naturalis* en *Geschiedenis van godsdienst en wijsbegeerte*. Alles is Gods werk en dus openbaring van God. 'Wat men *natuurlijke* godskennis genoemd had, was immers gegrond in hetgeen God in natuur en geschiedenis *geopenbaard* had'; natuur en geschiedenis zijn het handelen van God.[11]

De leer der Hervormde Kerk

Scholtens belangrijkste werk, *De leer der Hervormde Kerk in hare grondbeginselen, uit de bronnen voorgesteld en beoordeeld*, verschijnt in twee delen in 1848 en 1850. In het eerste deel maakt hij onderscheid tussen grondbeginselen en leerstellingen. Leerstellingen, zoals geformuleerd in de belijdenisgeschriften, kunnen in strijd zijn met fundamentele grondbeginselen. Hij waardeert daarom de vrije godsdienstige geest uit de beginfase van de Reformatie, de zestiende eeuw, meer dan het dogmatisme van de zeventiende en achttiende eeuw en de halfslachtige modernisering in het supranaturalisme. De Bijbel is als tekst niet Gods woord; de boeken zijn van menselijke auteurs. Daarom is historische, wetenschappelijke bestudering van die teksten legitiem. Scholten is in deze fase nog optimistisch over de historische betrouwbaarheid van de Bijbel én verwacht daarin zijn eigen theologische opvattingen aan te treffen. In 1864, wanneer hij de historische betrouwbaarheid van het Johannes-evangelie – schijnbaar geschreven door een tijdgenoot van Jezus; bij nadere bestudering juist een getuigenis van later datum – gaat betwijfelen, lijkt hij minder zeker. In het levensbericht over hem spreekt Kuenen wat dit betreft van 'een keerpunt'.[12]

Terug naar *De leer der Hervormde Kerk*: Het inhoudelijke uitgangspunt voor de theologie treffen we in de openingszin van het tweede deel:

> Het materiële grondbeginsel van de leer der Hervormde Kerk bestaat in de belijdenis van Gods volstrekte opperheerschappij in de natuurlijke en zedelijke wereld.[13]

'Gods volstrekte opperheerschappij': Dit uitgangspunt is echt calvinistisch. In de uitwerking daarvan wijst hij opnieuw het supranaturalisme af, want dat suggereert dat sommige zaken gevolg van goddelijke interventies zijn en andere zaken niet.

De gedachte dat God in het bijzonder daar actief is waar we geen natuurlijke verklaring hebben, wordt ook door veel latere theologen afgewezen. Zo schreef de Duitse theoloog Dietrich Bonhoeffer op 29 mei 1944 uit de gevangenis: 'Het is me weer eens duidelijk geworden dat we God niet mogen gebruiken om de lacunes in onze kennis aan te vullen, want dan wordt God teruggedrongen naarmate de wetenschap vooruitgaat en die vooruitgang is niet te stuiten. Dan is God constant op de terugtocht. In wat we kennen moeten we God vinden, niet in wat we niet kennen. God wil begrepen worden in de opgeloste, niet in de open vragen.'[14] Dergelijke kritiek richt zich tegen een 'God-van-de-gaten', zoals bijvoorbeeld te vinden in religieus verzet tegen de evolutiebiologie, bekend als 'creationisme' en 'Intelligent Design', waarbij gezocht wordt naar verschijnselen die evolutionair niet verklaard zouden kunnen worden omdat juist die momenten zouden tonen dat God het proces zou leiden. Zo'n strategie is argumentatief riskant, want hoe meer we kunnen verklaren, hoe kleiner de rol van God wordt.

Terug naar Scholten: Een God-van-de-gaten doet géén recht aan Gods opperheerschappij. 'Wáárom niet gezegd: wat wij natuur en geschiedenis en hare wetten noemen is de voortdurende, normale, harmonische werkzaamheid van God?'[15] Zo komt hij als wijsgerige visie uit bij een spiritueel monisme, waarin God de hele werkelijkheid doordringt.

Als God de allesbepalende werkelijkheid is, dan heeft dat ook gevolgen voor het denken over de mens, in het bijzonder over de vrije wil. Een criticus van Scholtens *Leer der Hervormde Kerk*, de doopsgezinde theoloog Sytze Hoekstra (1822-1898) zag in zedelijke verantwoordelijkheid het belangrijkste beginsel van de theologie. Dat doopsgezinden een ander beginsel hebben dan hervormden, is voor Scholten een verschil dat broederlijk geaccepteerd kan worden, maar hij voelt zich wel uitgedaagd om zijn opvattingen over vrijheid in relatie tot determinisme uit te werken in een boek over *De Vrije Wil*.[16]

Het is bij dit onderwerp van belang om twee betekenissen van 'vrij' te onderscheiden. 'Vrij' wordt soms opgevat als 'onbepaald', alsof er een muntje wordt opgegooid om een beslissing te nemen. Indien u dit boek leest uit

belangstelling, dan is het hoogstwaarschijnlijk niet vrij in deze zin, want de beslissing er tijd aan te besteden is bepaald door uw interesses. Vrijheid als onbepaaldheid is niet goed te verbinden met verantwoordelijkheid. Scholten wijst dit idee over de vrije wil af: ‘Een wil door niets, door geen beweegreden hoegenaamd, veroorzaakt, een willen, alleen omdat men wil: is zulk eene voorstelling denkbaar?’[17]

Een andere opvatting ziet vrijheid als bepaald zijn door het juiste soort factoren, door innerlijke overtuigingen en goede redenen, vrij van externe dwang. Een keuze die je maakt uit diepe overtuiging is vrij, juist omdat die keuze wordt bepaald door wie je bent. Als voorbeeld is te denken aan de woorden die de Duitse kerkhervormer Maarten Luther in 1521 voor de Rijksdag in Worms gezegd zou hebben: ‘Hier sta ik; ik kan niet anders’. Hij stond voor zijn overtuigingen. Geleid worden door diepgevoelde overtuigingen gaat samen met determinisme; het is bepaald zijn door de juiste factoren. Voor Scholten is dat bepaald zijn door onze door God geschapen redelijke en zedelijke natuur. Dit sluit aan bij zijn nadruk op Gods soevereiniteit én bij het denken over predestinatie in het Calvinisme. Zo verankert hij zijn denken strategisch in de beginselen van de Hervormde Kerk.

Tot zover, héél kort, enkele karakteristieke elementen van zijn systematisch theologische werk. Met zijn stellige overtuigingen is hij de voorman van de Leidse moderne theologie. Dat blijkt in interacties met tijdgenoten.

Strijd tegen de confessionelen

Scholten zoekt de polemiek op. In de Voorrede van de eerste editie van de *Leer der Hervormde Kerk* kondigt hij aan het wezen van het protestantisme te willen onderzoeken om

> tot den geest en de beginselen door te dringen, die de Hervormde kerkleer kenmerken, opdat de kostelijke schat, dien de vaderen ons nalieten, niet wegens de aarden vaten, waarin zij ons werd overgeleverd, miskend worde, maar evenmin ook het aarden vat voor den schat zelve gehouden worde.

De aarden vaten zijn de kerkelijke belijdenisgeschriften. Het gaat niet om die formuleringen maar om de daarin vervatte inhoud. Dit is gericht tegen Guillaume Groen van Prinsterer en Isaac da Costa. Door de belijdenisgeschriften te benadrukken, zou Groen van Prinsterer doen alsof de kerk destijds onfeilbaar zou zijn geweest. Echter, zo Scholten, Gods Woord gaat boven menselijke formuleringen.

> De Dordtsche Synode deed overeenkomstig dit beginsel den eed en beloofde de leer te *zullen* veranderen, indien zij strijdig werd bevonden met Gods H. woord. De Heer Groen v.P. kent echter aan de kerk dat regt niet toe, en plaatst zich daarmede wederregtelijk op het Roomsch-katholijke standpunt.

Een venijnige formulering, aangezien orthodoxe protestanten juist grote moeite hadden met de toenemende ruimte die aan katholieken in Nederland geboden werd. En wat betreft de predestinatie: dit is volgens Scholten echt calvinistisch, maar 'De Heer Groen van P. is echter op het punt der predestinatie rekkelijk.'[18] In zijn *Repliek aan Dr. J.H. Scholten* uit 1849 verweert Groen van Prinsterer zich tegen de beschuldiging dat hij zich rooms-katholiek had getoond door de onveranderlijkheid der kerkleer te huldigen. De wijze waarop Scholten de opvattingen van Groen van Prinsterer had geframed, om het in de taal van onze tijd te zeggen, was kennelijk aangekomen.

In de *Nieuwe Voorrede tot den tweeden druk des tweeden deels* (1851) verweert Scholten zich tegen de beschuldiging van pantheïsme, geuit door Da Costa, maar gaat hij ook in op besprekingen die minder polemisch van aard zijn, deels zelfs als 'broederlijk' getypeerd worden, onder andere die van de doopsgezinde Hoekstra over vrijheid en verantwoordelijkheid, de remonstrant J. Tydeman, de Utrechtse hoogleraar J.I. Doedes en de Groninger hoogleraar L.G. Pareau. De polemiek met Da Costa gaat verder. Zo verschijnen van Da Costa een brochure met de titel *Wat er door de theologische faculteit te Leyden al zoo geleerd en geleverd wordt: Eene stem der smart en des beklags*, van Scholten de brochure *Teregtwijzing van Mr. Isaac da Costa*, van Da Costa een open *Brief van Mr. Is. Da Costa aan den hoogleraar J.H. Scholten, in antwoord op zijne teregtwijzing* en van Scholten een tweede druk van de *Teregtwijzing*, met een 'Naschrift', allemaal in 1857. Da Costa stelt dat het hem niet om de persoon gaat.

> Veeleer drijft my, door de liefde van Christus, warme belangstelling in het lot van uwe Theologische School, ja (waarom zoude ik het verzwijgen?) diepe meêwaardigheid met den weg, op welken Gy met zoo velen U verliest. Aan den rand van een afgrond, op een hellend vlak bevindt zich die richting in de Theologie, aan welke Gy nog steeds uwe schoone gaven en krachten verpandt.[19]

Kortom, de kritiek is niet persoonlijk bedoeld, maar wordt gegeven om wille van het ware geloof, de kerk en de opleiding van predikanten. In het 'Naschrift' bij de *Teregtwijzing* schrijft Scholten dat ook hij tegen Da Costa

heeft geschreven vanwege de inhoud; ‘dit geschiedde geenszins om hem persoonlijk te beleedigen, maar om het verderfelijke van zijne rigting ter waarschuwing van anderen te doen uitkomen.’[20] De strijd over de belijdenisgeschriften is een strijd om de koers van de hervormde kerk.

De stem van de ‘ethische theologie’ biedt in de strijd om de koers een nieuw geluid. Daniël Chantepie de la Saussaye (1818-1874) is in 1853 één van de oprichters van het tijdschrift *Ernst en vrede*. Vrede: zij willen de richtingenstrijd te boven komen. Ernst: het gaat om serieuze zaken, betreffende de levensoriëntatie, zaken van het hart. Deze stroming wordt ook ‘ethisch-irenisch’ genoemd, of kort weg ethisch, gericht op de levensoriëntatie. Daniël Chantepie de la Saussaye is predikant in de Franstalige, ‘Waalse’, hervormde gemeente in Leiden. In *Ernst en vrede* gaat hij in op de publicaties van Scholten. In de Voorrede bij de derde druk van *De leer der Hervormde Kerk,* in 1855, behandelt Scholten vervolgens Chantepie de la Saussaye, ten onrechte, als representant van de confessionele orthodoxie.[21]

Chantepie de la Saussaye reageert op die Voorrede met een *Openbare brief* van zo’n honderd pagina’s. Hij verwijt Scholten hem verkeerd te hebben geciteerd. In *Ernst en vrede* had Chantepie de la Saussaye juist onderscheid gemaakt tussen orthodoxie en orthodoxisme. Bij de aanhangers van dat laatste was de letter bepalend; zij waren door hun nadruk op de belijdenisgeschriften ‘op een der voorafgaande ontwikkelingsgraden’ blijven staan. La Saussaye benadrukt net als Scholten, en eerder de Groninger theologen, de mogelijkheid van groei in kennis én geloof. Vraag is wel in welke richting die ontwikkeling gestalte moet krijgen.

> Ik geloof met u dat de Dordtsche Synode niet het laatste woord heeft gesproken en de ontwikkeling der gemeente in kennis niet heeft voltooid. Doch de vraag is tusschen ons waarin die ontwikkeling bestaat. Volgens u, in de ontwikkeling en vollediger toepassing van haar Godsbegrip; volgens mij, in de overplaatsing van dat Godsbegrip uit het metaphysisch op het ethisch en daardoor christologisch gebied.

Het verschil van opvatting betreft de aard van geloof. Scholten zoekt het in een intellectueel systeem, Chantepie de la Saussaye in de levensoriëntatie en daarmee in de navolging van Christus.[22]

In het *Antwoord aan zijne beoordelaars*, de Voorrede bij de vierde druk van *De leer der Hervormde Kerk*, in 1861, reageert Scholten vriendelijk op de *Openbare Brief* van Chantepie de la Saussaye, al blijft er van alles aan te merken. ‘Liever, dan hierover den schrijver hard te vallen, betuig ik

mijne blijdschap over de groote magt, door de nieuwere denkbeelden, in weerwil van groote sympathie voor de orthodoxe partij, op een der meest verklaarde tegenstanders van de 'Leidsche school' uitgeoefend.'[23] Er blijft een fundamenteel verschil van opvatting, maar het is anders dan met Groen van Prinsterer en Da Costa, die het gezag op een statische manier leggen bij de belijdenisgeschriften zoals door de Synode van Dordrecht vastgelegd. Binnen de Hervormde Kerk, maar ook bij Abraham Kuyper en degenen die met Kuyper de Gereformeerde Kerken in Nederland gingen vormen, bleef dat confessionele perspectief, de concentratie op de belijdenisgeschriften, belangrijk, maar met de 'ethische theologie' van Chantepie de la Saussaye was er, anachronistisch gezegd, een meer existentialistische orthodoxie naast gekomen.

Critici uit moderne kring: C.P. Tiele en Allard Pierson

Niet alleen orthodoxen waren het oneens met Scholten. Ook onder modernen is er, naast bewondering, kritiek. In 1859 publiceert Scholten een *Geschiedenis van godsdienst en wijsbegeerte, ten gebruike bij de academische lessen.* Eerder was er ter ondersteuning van de colleges een gedrukt collegedictaat voor studenten van zeventig bladzijden. De 'vermeerderde druk' uit 1859 heeft 296 bladzijden. Het eerste hoofdstuk, 'Geschiedenis der oude godsdiensten, met uitzondering van de Israëlitische en Christelijke', is uitgebreid van vijf tot iets meer dan tien bladzijden. Aan de orde komen animisme en de godsdiensten van de Chinezen, Indiërs, Semitische volksstammen, Perzen, Egyptenaren en Grieken. Daarna volgt, in enkele bladzijden, de geschiedenis van de godsdienst in het oude Israël en het begin van het christendom. De jonge Remonstrantse predikant C.P. Tiele schrijft in het liberale tijdschrift *De Gids*:

> Ik zou u aanstonds bekennen, dat mijn tot hiertoe zoo onwrikbare eerbied voor de leidsche hoogeschool aanmerkelijk geschokt is door de eerste zestien bladzijden van Prof. Scholtens Geschiedenis der godsdienst en wijsbegeerte, welke zestien bladzijden aan de geschiedenis der godsdienst zijn toegewijd. [...] Ja, misschien zou ik u in vertrouwen zeggen, dat ik een oogenblik de uitgaaf van dit geschrift voor een grap gehouden en gedacht heb: De hoogleraar heeft eens willen beproeven hoever de domheid der Nederlanders op het stuk der godsdienstgeschiedenis gaat.

Niet alleen is de behandeling van de godsdienstgeschiedenis erg beknopt, maar ook wijkt Scholten zonder dat te verantwoorden af van hedendaagse kennis. Namen en dateringen zijn soms fout.

> Laten wij evenwel op een chronologisch verschil van eenige eeuwen, waaraan de discipelen en lezers van Prof. Scholten nu eenmaal gewend zijn, niet te veel gewigt leggen. Zoo iets schijnt tot de vrijheden eener wijsgeerige geschiedenis te behooren. Bedenkelijker is het, wanneer de leer eener godsdienst geheel verkeerd wordt voorgesteld, en aan een godsdienststichter begrippen worden toegeschreven, die hem ganschelijk vreemd waren.[24]

Terwijl Scholten zich laat voorstaan op zijn wetenschappelijkheid, wordt hij door Tiele juist in dat opzicht scherp bekritiseerd. Deze recensie moet pijnlijk zijn geweest.

Scholten gaat niet in discussie met Tiele. Hij erkent in het Woord vooraf bij de 'Derde, verbeterde en vermeerderde druk' van de *Geschiedenis der godsdienst en wijsbegeerte*, uit 1863, dat de vorige editie gebreken had.

> De veranderingen, hier aangebragt, betreffen doorlopend het geheele boek, maar inzonderheid de geschiedenis der godsdienst. Bij de dringende behoefte aan een tweeden druk in 1859, was dit gedeelte van het werk in den onvolledigen toestand gebleven, waarin het zich bevond bij de uitgave der korte schets, die ik een paar jaren vroeger, ten gebruike bij mijne lessen, had gereed gemaakt. Hierdoor was ik destijds buiten de gelegenheid, om dit gedeelte te verbeteren en uit te breiden, en daarvoor de latere ontdekkingen op dit gebied mij ten nutte te maken.[25]

Het godsdiensthistorische deel is vier keer zo lang geworden. Scholten heeft zich de kritiek aangetrokken en hij heeft het Tiele niet nagedragen. In 1873 schreef Scholten namens de vergadering van hoogleraren, de Senaat, aan Tiele dat aan hem een eredoctoraat was toegekend.[26] En in 1877 werd Tiele een naaste collega van Scholten, op de nieuwe leerstoel voor de geschiedenis der godsdiensten. Niet altijd leidde kritiek tot een polemiek.

Het opbouwen van een redelijk stelsel op basis van een enkel uitgangspunt, zoals Scholten doet, is intellectueel aantrekkelijk. We treffen het ook in de wiskunde. Zo is er bij velen in onze tijd belangstelling voor Spinoza's systeem en heeft het begrippenapparaat van de wiskundige filosoof Alfred North Whitehead volgelingen in de 'procestheologie' en 'procesfilosofie'. Maar al in Scholtens tijd werden hem kritische vragen gesteld door de moderne predikant Allard Pierson.

Allard Pierson (1831-1896), de predikant van de Waalse gemeente in Rotterdam, publiceert in 1859 in *De Gids* 'Prof. Scholten's monisme'. Hij

vat monisme methodologisch op: 'Onder monisme versta ik een wijsgeerig beginsel, krachtens het welk de leer aangaande God en de wereldwetenschap in één stelsel vereenigd worden. Het dualisme daarentegen gaat van het beginsel uit, dat de leer aangaande God en de wereldwetenschap wel naast elkander, maar niet in hetzelfde stelsel met elkander kunnen wonen.' Pierson zou een monistisch intellectueel systeem wel willen, schrijft hij, maar vanwege ervaringen met onrechtvaardigheid en lijden lukt het volgens hem niet om alles in één systeem te vatten.

> In den grond der zaak, en wat zijn formeel beginsel betreft, sta ik dus met Prof. Scholten op hetzelfde standpunt. Beide zien wij alleen heil in eene volkomen redelijke godsdienst. Vijanden zien wij beide in mystiekerij en autoriteitsgeloof. Monisten zijn we beide. Maar Prof. Scholten is het reeds in aanschouwing, ik slechts in hope.

Niet alleen lukt het niet om intellectueel geloof in een almachtige en goede God te verenigen met al het lijden in de wereld. Ook Scholtens godsbegrip bevredigt Pierson niet.

> Bij het 'onze lieve Heer' der kinderkens gaat mijn hart open, maar niet bij 'het hoogste beginsel en de absolute oorzakelijkheid' van den denker, en daarom zie ik met den Heiland der wereld in de kinderkens, en niet in de wijzen en verstandigen als zoodanig, de regte professoren van de godsdienst.

Hij speelt hier met een Bijbeltekst waarin Jezus ons kinderen tot voorbeeld stelt. Geloof is meer verwant aan kinderlijk vertrouwen dan aan speculatieve ideeën; geloof gaat niet om een theoretisch systeem. Pierson voelde zich geroepen, zo de laatste zinnen, dit artikel over Scholtens monistische theologie te schrijven, omdat hij 'voor als nog alleen van de dualistische opvatting, gezuiverd zoo men wil van hare overdrijving, de zegepraal der godsdienst kan verwachten in het gemoed van velen, die het weemoedig voorregt hebben van te denken.'[27] Denken is een positieve zaak, maar ook een last. Het beperkte succes van intellectuele systemen moet daarbij erkend worden. Juist besef van de beperkingen geeft volgens Pierson enige ruimte voor geloof.

Scholten reageert in de voorrede bij de vierde druk, het *Antwoord aan zijne beoordelaars*, vriendelijk op Pierson.

> Hij moge zich in de opvatting mijner woorden nu en dan vergist hebben, hij toont echter als een degelijk geleerde geheel op de hoogte der quaestie

> te zijn, en stemt dus op 'moreel psychologisch' gebied ook gemakkelijk met mij overeen ten aanzien van het ethisch determinisme, ofschoon hij in de leer over God *voor als nog* wanhoopt, langs *wetenschappelijken* weg het dualisme te boven komen.[28]

Met het 'vooralsnog' claimt Scholten meer overeenstemming dan er werkelijk is. Pierson gaf in 1865 zijn predikantschap op. Hij wordt buitengewoon hoogleraar in Heidelberg. Vanaf 1877 is hij in Amsterdam hoogleraar in de esthetica, kunstgeschiedenis en de moderne vreemde talen. Het Allard Piersonmuseum, dat de erfgoedcollecties van de universiteit bevat, is naar hem genoemd.

Scholten wil de kerk modern maken: 'niet vluchten maar hervormen!'[29] De sceptische stem van Pierson is echter die van een moderne geestverwant. Of er een samenhangend stelsel van ideeën kan worden geformuleerd én of geloof om denken gaat of om vertrouwen, zijn blijvende vragen voor godsdienstfilosofie en vrijzinnige theologie.

De latere receptie van Scholten

In de geschiedenis der Leidse universiteit wordt Scholten gerekend tot de groten in de negentiende eeuw, 'iemand die de theologie van verheven gefemel verhief tot ware wetenschap en niet benauwd was voor de gevolgen'.[30] Hoewel gewaardeerd in de universiteit, speelt zijn werk theologisch en wijsgerig geen rol van betekenis meer. Om dat te begrijpen, staan we stil bij de beoordeling van Scholten door K.H. Roessingh en in een aan Scholten gewijde dissertatie verdedigd aan de gereformeerde Vrije Universiteit, en een beschouwing over Scholten als spinozistisch calvinist.

Volgens de latere Leidse godsdienstfilosoof Roessingh werd Scholten in zijn tijd door velen bewonderd, terwijl men op het moment dat hij dit schrijft, in 1914, veel meer afstand ervaart. Wat Roessingh betreft, komen de bewondering en de verguizing voort uit hetzelfde: iemand die een samenhangend en doordacht antwoord heeft op grote vragen, imponeert. Volgens Roessingh geldt echter in zijn tijd, bij het begin van de Eerste Wereldoorlog: 'de koers van het redelijk weten betreffende grond en wezen aller dingen staat niet hoog; wij zijn allen, of wij het weten en willen of niet, door het Neo-Kantianisme aangetast.' We zijn veel terughoudender geworden in theologische en metafysische claims. Roessinghs oordeel over de persoon en het stelsel blijkt duidelijk uit de laatste zin van zijn hoofdstuk over Scholten: 'Men mag de poging mislukt en in zichzelf eene onmogelijkheid achten, daarom kan men nog wel tegen den "Groot-Inkwisiteur van het Monisme"

– de uitdrukking is van Pierson – met iets van huiverige bewondering opzien.'[31] Mede door Roessinghs beoordeling is er in de latere vrijzinnige theologie, erfgenaam van het modernisme, weinig waardering voor Scholten.

Ook in confessionele kring lijkt Scholten vooral voort te leven als iemand die een weg is gegaan die juist niet moet worden nagevolgd. Dat spreekt uit de dissertatie *J.H. Scholten als systematisch theoloog* van de gereformeerde predikant (en later hoogleraar aan de hogeschool in Kampen) Gerrit Brillenburg Wurth, in 1927 verdedigd aan de Vrije Universiteit. Scholten acht hij intellectueel begaafd, maar dat is nu een nadeel omdat in ons geestesleven 'veel meer nadruk wordt gelegd op het irrationeele'. Scholtens werk is van belang voor gereformeerden, want Kuyper en zijn collega Herman Bavinck waren 'leerlingen van Scholten en de Leidsche school, die in zijn geest geheel was doortrokken', terwijl zij, net als Scholten, zich ook beriepen op de vroegere gereformeerde theologie. Abraham Kuyper waardeerde Scholtens aandacht voor die oudere literatuur. Scholten toonde Kuyper echter vooral hoe het niet moet; 'het komt ons voor, dat het mede aan den funesten invloed, dien hij het monisme in de theologie van zijn leermeester Scholten zag oefenen, te danken is, dat Kuyper zijn leven lang tegen dit monisme, zeker niet minder dan tegen het supranaturalisme, is te velde getrokken.' Brillenburg Wurth ziet qua stijl verwantschap met Kuyper. 'Inzonderheid denken wij dan aan het sterk constructieve, wil men speculatieve karakter, dat zijn theologie, evenals die van Scholten, draagt. Niet minder levendig dan bij zijn leermeester was bij hem [Kuyper] de behoefte alles te bezien vanuit één beheerschend beginsel.'[32]

De Groningse godsdienstfilosoof en Spinoza-expert H.G. Hubbeling is een van de weinige latere vrijzinnigen die inhoudelijk ingaat op ideeën van Scholten. Hij spreekt in 1984, bijna een eeuw na Scholtens dood, van 'Calvinistisch Spinozisme'. Scholtens leerlingen hadden hem bij diens veertigjarig ambtsjubileum als hoogleraar een buste van Spinoza aangeboden; in zijn dankwoord toonde Scholten zeer ingenomen te zijn met dit beeld van 'dien verheven wijze, die zelf vol van God, de mogelijkheid van de nieuwe godsdienstige zienswijze heeft geschapen.'[33] Maar volgens Hubbeling is de positie van Scholten inhoudelijk anders dan die van Spinoza. God zelf gaat volgens Scholten de eindige wereld te boven, terwijl bij Spinoza God en werkelijkheid hetzelfde zijn. God is volgens Scholten ook persoonlijk van aard. Zowel in de godsleer als in de antropologie zijn de inhoudelijke verschillen groter dan de overeenkomsten.[34]

Scholten lijkt tussen wal en schip te vallen. Te kerkelijk, te weinig vernieuwend, voor hen die afstand voelen tot het protestantse erfgoed van enkele eeuwen geleden. Maar in naam van de wetenschap te radicaal voor degenen

voor wie de belijdenisgeschriften, zoals zij die opvatten, uitdrukking geven aan hun religieuze overtuigingen. Te veel een systeembouwer voor hen die in het spoor van Pierson en Roessingh worstelen met ambivalenties in het bestaan. Te weinig een scherpe wijsgerige analyse voor Spinozisten die juist dat noodzakelijk achten.

Wat betreft het denken over vrijheid heeft hij terecht een al te makkelijke associatie van vrijheid en onbepaaldheid bekritiseerd. Of dus vrijheid samenvalt met determinisme, lijkt me niet zeker. Indien alles gevat wordt in één systeem, kan die identificatie niet goed worden vermeden, maar misschien is het zinvoller om op de wijze van Immanuel Kant te onderscheiden tussen de theoretische wijsbegeerte, de sfeer van kennis en wetenschap, en de praktische wijsbegeerte, de sfeer van handelen, en dus ethiek en sociale filosofie. Dan hoort 'vrijheid' tot het praktische domein, terwijl de discussie over determinisme hoort tot de theoretische wijsbegeerte. 'Vooralsnog' zouden zo de discussies kunnen worden onderscheiden. Of de mens de spanning tussen die twee benaderingen, vanuit kennen en vanuit handelen, ooit kan oplossen, lijkt me te betwijfelen, meer dan Scholten erkent in zijn reactie op de uitdaging van Pierson.

Scholten is helder in zijn afwijzing van het supranaturalisme, de voorstelling dat God af en toe ingrijpt in zijn eigen schepping. Die positie heeft grote gevolgen voor het geloofsleven; het past dan niet God in gebed te vragen om bij te sturen om zo onze problemen op te lossen, zoals Scholten erkende éénmaal te hebben gedaan. Vanwege het belang van de voorstelling dat God handelt, heeft in christelijke discussies over geloof en wetenschap in recente decennia het denken over 'divine action' een grote plaats ingenomen. Zo initieerde de fysicus en protestantse theoloog Robert J. Russell uit Berkeley, USA, samen met de sterrenwacht van het Vaticaan een serie conferenties over *Scientific perspectives on divine action*. Ik had zelf het genoegen te mogen deelnemen aan drie conferenties, over moderne kosmologie, over theorieën over chaos en complexiteit, en over evolutie.

Sommigen, onder wie Russell, menen dat de moderne natuurkunde een minder eenduidig deterministisch beeld van de werkelijkheid geeft en daardoor ruimte laat voor goddelijk ingrijpen, zonder dat God daarmee de door God zelf gegeven natuurwetten doorkruist, want in die natuurwetten is door God speelruimte ingebouwd. Andere deelnemers aan deze conferenties, waaronder wijsgerig geschoolde katholieke wetenschappers, wilden vermenging van natuurwetenschappelijke en theologische ideeën vermijden. Een klassieke strategie is dan het onderscheiden tussen primaire en secundaire oorzaken. De natuurwetenschappelijke analyse gebruikt

natuurwetten; die beschrijven de natuurlijke, 'secundaire', oorzaken. Maar dat verklaart niet waarom de natuurwetten zijn zoals ze zijn; misschien steekt daarachter een verklaring van een andere orde – en dan kom je bij de theologie uit. Hoewel ik waardering heb voor de consistente wijze waarop Russell zijn ideeën heeft uitgewerkt, zie ik weinig in een dergelijke vermenging van natuurwetenschap en theologie. Het onderscheid van primaire en secundaire oorzaken lijkt me voor een theïstische theologie beter de problemen van supranaturalisme te vermijden.

Filosofisch gesproken blijven er twee grensvragen over: Waarom is de werkelijkheid zoals zij is en niet anders? En: Waarom is er iets en niet niets? Vragen naar de grond van de werkelijkheid en van haar karakter, op het meest omvattende niveau, lijken me grensvragen die niet door de wetenschap beantwoord kunnen worden. Ieder wetenschappelijk antwoord, of dat nu begint met een oerknal of een eeuwig heelal beschrijft, biedt ruimte aan een nieuwe vraag: En waarom is het dan zoals dit antwoord veronderstelt? Maar ook een theologisch antwoord biedt ruimte aan dergelijke vervolgvragen. De katholieke kosmoloog Charles W. Misner schreef in 1977:

> Te zeggen dat God het heelal geschapen heeft, verklaart noch God noch het heelal, maar het houdt ons open voor geheimen van ontzagwekkende majesteit die we anders misschien zouden veronachtzamen.

De intellectuele vraag 'waarom?' is als een horizon die met iedere stap vooruit in onze kennis verschuift.[35]

Scholten wil van harte de intellectuele vrijheid die de Wet van 1876 mogelijk maakt, maar blijft een op de kerk gericht systematisch theoloog. Hij is een speculatief denker. Imponerend, zoals Roessingh erkent, maar daarmee ook intimiderend. Alsof je staat voor een gebouw zonder deuren: hoe zou je ooit binnen kunnen komen? Volgens Scholten hebben wij een bouwwerk nodig, al is het niet definitief. Zoals ik eerder citeerde: 'Is het brood, dat gij tot hiertoe hebt gegeten, niet meer naar uwen smaak, voorzie u van iets beters; maar keurt gij alles af wat u tot spijs wordt voorgezet, dan zult gij van honger omkomen.'[36]

Als voedsel de juiste parallel zou zijn, heeft Scholten gelijk; sommige vormen van twijfel zijn onleefbaar. Maar niet alles heeft hetzelfde praktische belang als voedsel. Bij grote speculatieve vragen aan de grenzen van ons kennen, over 'de aard van de werkelijkheid' en 'de bron van het bestaan', lijkt het zeer wel mogelijk om een meer terughoudende houding aan te nemen. Misschien zijn dan vragen wel interessanter dan antwoorden.

A. Kuenen: 'vroom én vrij'

Moderne theologen achten zich niet gebonden aan de belijdenisgeschriften, en zelfs niet aan de letter van de Bijbel, maar ze laten het christelijk geloof niet los. Abraham Kuenen verantwoordt dit in een preek voor de Leidse universiteit bij de herdenking van de honderdste geboortedag van Friedrich Schleiermacher als volgt:

> Zoo goed als het Christendom zijn ook de vorderingen en zegeningen van den nieuweren tijd uit God; wat door gemeenschappelijken oorsprong uit Hem vereenigd is, willen wij niet scheiden: *vroom* en *vrij* is onze leuze![37]

Echte vroomheid gaat samen met vrijheid. Vrijheid ten opzichte van eerdere formuleringen en openheid voor nieuwe inzichten. Kuenen is met hart en ziel een modern wetenschapper, een historicus die Bijbelse teksten en opvattingen in de context van hun tijd plaatst. Dat is één bron van vrijheid ten opzichte van het verleden: het was een andere tijd. Kuenen is ook voluit een modern theoloog, die alles ziet in relatie tot God. Dat is een andere bron van vrijheid, de gedachte aan voortgaande werkzaamheid van God. Vroomheid als innerlijke overtuiging, die hij ook bij Jezus treft. 'Geen onderwerping aan een dwang van buiten, maar volgen van een drang van binnen is het ware zedelijke leven.'[38] De vorm die geloof aanneemt, kan anders zijn, maar onze levensoriëntatie stemt in de kern overeen met de boodschap van Jezus en de Bijbelse profeten.

Abraham Kuenen is geboren op 16 september 1828. Als student theologie in Leiden is hij voorzitter van het studentencorps, doet hij alle examens *cum laude* en leert hij ondertussen Hebreeuws, Arabisch, Syrisch, Aramees en Sanskriet. Hij lijkt op weg naar een hoogleraarschap in de Letteren. 'Nogtans: het jubelend Troje had buiten Ajax, buiten Scholten gerekend.'[39] Die weet hem, als 24-jarige, te laten benoemen tot bijzonder hoogleraar in de faculteit der godgeleerdheid. In 1855 trouwt hij Wiepkje Muurling, dochter van een van de Groninger theologen, en wordt hij gewoon hoogleraar. Hij geeft les over het Oude en het Nieuwe Testament en de encyclopedie der godgeleerdheid. Vanaf 1859 verzorgt hij colleges ethiek; de encyclopedie wordt daarna door een nieuwe hoogleraar, Rauwenhoff, verzorgd. Na de Wet van 1876 doceert Kuenen het Oude Testament en ethiek. Van 1889 tot zijn overlijden op 10 december 1891 was hij voorzitter van de afdeling Letterkunde van de Koninklijke Akademie van Wetenschappen.[40] Een indrukwekkende academische loopbaan, al was het toekomstperspectief onzeker toen hij de

Latijnsche school na het overlijden van zijn vader had moeten verlaten om diens werk in de apotheek over te nemen.[41]

Kuenen was door Scholten geïnspireerd. Tiele signaleert echter een fundamenteel verschil in wetenschappelijke oriëntatie:

> ik zou zeggen dat in Scholten de denker overheerschte, bij wien, om Kuenen's woorden te bezigen, 'de overtuiging een *a priori* was – onafscheidelijk van zijn geestelijke constitutie', Kuenen daarentegen begon met onderzoeken en eerst daarna trachtte door het denken de uitkomsten van zijn onderzoek tot een samenhangend geheel te verbinden. Maar hoe ze ook verschilden, zij waren voortaan onafscheidelijk.[42]

Kuenens vakgebied was de Bijbelwetenschap en de daarop gebaseerde geschiedenis van de godsdienst van Israël. Daar toont zich zijn wetenschappelijke benadering. In onze context is de vraag: Hoe werkte die academische houding door in zijn colleges ethiek en zijn verdediging van de moderne theologie?

De Bijbel en de godsdienst van Israël

Het onderzoek van Kuenen richt zich op het Oude Testament, zoals die boeken in de christelijke traditie worden genoemd, dit in onderscheid van het Nieuwe Testament, waarin het optreden van Jezus centraal staat. Vrucht van zijn onderzoek is het *Historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds* (1885). 'Kritisch' betekent hier het aannemen van een onderzoekende houding ten aanzien van de beschikbare bronnen; het moet niet misverstaan worden als 'afwijzend'. 'Kritisch' spoort met 'historisch'; bijbelboeken hebben een geschiedenis. Wat voor ons ligt, is het werk van mensen.

Als contrast met een historische benadering is te denken aan religieuze lezing van de Bijbel als een samenhangend verhaal over een geschiedenis waarin God op verschillende momenten zich toont, het volk Israël leidt en hen sociale en religieuze regels oplegt. Zoals de christelijke Bijbel voor ons ligt, begint de lezer bij het boek Genesis met de schepping in zes dagen; op de zevende dag rustte God. Daarna komen Adam en Eva en dan de eerste broedermoord, die van Kain op Abel. Via het verhaal over een grote vloed (Noah) komen we bij de aartsvaders Abraham, Izaäk en Jakob, dan gaat het verhaal via Jozef en de andere elf zonen van Jakob naar Egypte, waaruit generaties later de twaalf stammen onder leiding van Mozes vertrekken, met een wonderbaarlijke doortocht door een zee. Na vanwege hun

hardnekkigheid veertig jaar zwerven in de woestijn, waar ze van God de Tien Geboden en verdere instructies ontvangen, veroveren ze onder leiding van Jozua het beloofde land. Tot zo ver een korte aanduiding van de eerste zes boeken van de Bijbel – vijf boeken die in het Hebreeuws als de Torah, de Wet, worden aangeduid, gevolgd door een zesde boek, 'Jozua'. De eerste vijf boeken zouden, zo de traditionele religieuze opvatting, door Mozes geschreven zijn, zo'n 1300 jaar voor het begin van onze jaartelling.

Na een periode met door God geïnspireerde leiders wijst God via de profeet Samuel een koning aan, eerst Saul, daarna David, opgevolgd door zijn zoon Salomo. Daarop volgt een splitsing in een noordelijk rijk, Israël, en een zuidelijk, Juda, met als hoofdstad Jeruzalem, waar Salomo de tempel had laten bouwen. In de tijd van de twee koninkrijken treden profeten op als Amos, Jesaja en Jeremia, door God geïnspireerde figuren die de mensen waarschuwen wanneer het volk of de koning dreigt af te dwalen van Gods geboden en de aanbidding van de éne God. Het gaat toch mis en als goddelijke straf wordt Israël een vazalstaat van Assyrië. Iets minder dan 600 jaar voor het begin van onze jaartelling wordt Jeruzalem veroverd door de Babyloniërs onder leiding van Nebukadnezar, waarbij joodse leiders in ballingschap naar Babylon worden gevoerd. De Babylonische ballingschap eindigt enkele generaties later doordat de Perzische vorst Cyrus de Babyloniërs verslaat en hij de joden toestaat terug te keren naar hun eigen land, waar – in de periode van Ezra en Nehemia, zo'n 450 jaar voor het begin van onze jaartelling – de tempel wordt herbouwd. Theologisch wordt het zo gezien als een geschiedenis waarin God het volk Israël instrueert en leidt, met afdwalen, straf en herstel. Zo kan theologisch gesproken worden van 'de' betekenis van de Bijbel. Religieus wordt er eenheid en eenduidigheid verondersteld, waarbij gedeelten uit het Oude Testament vooruitwijzen naar Jezus.

Een verhaal dat van begin tot eind verteld wordt, is achteraf geschreven. Het is als met een autobiografie. Het verhaal over de jeugd wordt verteld door de oudere auteur. Die doet dat op basis van herinneringen, misschien met gebruik van bewaard gebleven papieren. Het verhaal wordt verteld zoals de oudere auteur dat wil vertellen. Het is daarom belangrijk om oog te hebben voor die latere verteller en diens tijd en niet slechts voor de tijd waarover het verhaal lijkt te gaan. En het is belangrijk om oog te hebben voor de bronnen die de latere verteller heeft gebruikt. Dit vereist oog voor details. Zo is het ook met de Bijbel: de teksten hebben zelf een geschiedenis. Dit heeft ook gevolgen voor het denken over profetieën. Het lijkt te gaan om zieners die voorspellen wat zal gaan gebeuren. Maar als een profetie van een later tijdstip is, dan verliest de profetie het magische karakter van

waarzeggerij; dan blijkt het een getuigenis achteraf, bijvoorbeeld een oordeel over moreel en religieus falen.

Kuenen heeft zo'n historische benadering met grote zorgvuldigheid toegepast op het Oude Testament. Zo blijken er in Genesis, het eerste boek, verschillende aanduidingen voor God gebruikt te worden. Onderzoek van Kuenen en twee Duitse collega's, de oudere K.H. Graf en de jongere Julius Wellhausen, heeft geleid tot concrete ideeën over de bronnen 'achter' de eerste vijf boeken van de Bijbel (of zes, indien Jozua wordt meegenomen). Twee worden onderscheiden met de letters J en E naar de verschillende aanduidingen die ze voor God gebruiken, de naam JHWH en de meer beschrijvende aanduiding Elohim. Een derde is gericht op sociale regels, doorwerkend in het boek Deuteronomium (D). De auteur van de vierde bron heeft bijzondere interesse in zaken die de tempel en de priesters betreffen (P). Als er verschillende bronnen zijn, stammend uit verschillende eeuwen, heeft een redacteur het tot een geheel samengevoegd, mogelijk pas in de vierde eeuw voor het begin van onze jaartelling.[43]

Zo'n benadering zet het hele Oude Testament op z'n kop. Wanneer we een bijbel ter hand nemen treffen we op de eerste pagina's het boek Genesis met het verhaal over de schepping. Maar de tekst over het begin heeft pas laat haar vorm gekregen, vanuit de religieuze en politieke belangen en overtuigingen van die latere tijd. Ook de andere boeken zijn géén historische verslagen door ooggetuigen, maar opgesteld als religieus getuigenis, ten dienste van doelen van latere generaties.

Door de geschiedenis van de teksten te bestuderen, bestuderen we ook de ontwikkeling van godsdienstige overtuigingen en praktijken in de loop der eeuwen. Dit leidt tot Kuenens tweede hoofdwerk, *De godsdienst van Israël tot den ondergang van den Joodschen staat* (1869-1870). Naar zijn oordeel zijn de oudste betrouwbare teksten die over de profeten uit de achtste eeuw voor het begin van de jaartelling en de hypothetische bronnen aangeduid als J en E, mogelijk uit dezelfde tijd. Met de profeten in de achtste eeuw, zoals Amos, kwam 'ethisch monotheïsme' op. De aanspraak is universeel: God is niet slechts 'hun God', naast de goden van andere volken, maar de schepper van alles en iedereen. En de morele normen zijn veeleisend, religieus en sociaal. Zo schrijft Kuenen over de profeet Jeremia, en dan zijn we al bijna bij het begin van de Babylonische ballingschap: 'Hij had het weten van Jahveh en de gestrengheid zijner zedelijke eischen verstaan. [...] Het Jahvisme der overigen was in waarheid aan patriotisme ondergeschikt; dat van Jeremia stond er boven.'[44] Na de ballingschap zou met de herbouw van de tempel

ten tijde van Ezra en Nehemia meer nadruk zijn gelegd op religieuze regels; een wettische en nationalistische nadruk ging overheersen.

Voor Kuenen klopt het hart van het Oude Testament bij de profeten met hun universele morele oriëntatie. Dat is ook de boodschap van vijf lezingen die hij in 1882 in Oxford en Londen geeft, de Hibbert Lectures. Deze vijf lezingen, *Volksgodsdienst en wereldgodsdienst*, verschenen ook in het Engels, Duits en Frans. Hij benadrukt hierin het onderscheid tussen godsdiensten met een nationaal en nationalistisch karakter en godsdiensten die een universele oriëntatie hebben en wereldwijde verspreiding kregen, in het bijzonder – ieder dankzij een individueel religieus genie – islam, christendom en boeddhisme. Waarbij het christendom door zich telkens aan te passen aan nieuwe omstandigheden meer levenskracht zou hebben dan de andere wereldgodsdiensten.

Kuenen was een modern wetenschapper; teksten las hij als werk van mensen. Dat hij het zedelijke en universele monotheïsme centraal stelde, was echter de keuze van hem als modern theoloog. Dat hij zich enthousiast inzette voor het onderwijs in de ethiek, sluit goed aan bij deze inhoudelijke voorkeur.

Ethiek

Ethiek was voor Kuenen geen terrein van eigen publicaties, maar wel belangrijk in zijn onderwijs. Op basis van aantekeningen is door een van zijn studenten, Hermanus IJsbrand Groenewegen een boek, *Het onderwijs in de zedekunde van prof. Abraham Kuenen*, samengesteld. Groenewegen werd later in Leiden remonstrants kerkelijk hoogleraar en vervolgens aan de Universiteit van Amsterdam hoogleraar godsdienstwijsbegeerte en ethiek. Dat Kuenen zelf geen ethiek heeft gepubliceerd, zou volgens Groenewegen te maken hebben gehad met zijn veeleisendheid. ‘Oppervlakkigheid is het verderf van iedere wetenschap, maar hier is zij het van wat de wetenschap te boven gaat, het zedelijk leven, bovendien.’ Het onderwijs raakte de studenten, doordat de mens Kuenen daarin zich toonde. ‘Het strenge stille bouwsel der gedachten verborg het milde, goede, sterke leven niet dat daarin woonde. En dat hebben wij liefgehad, naarmate het allengs kwam in ons.’[45] Groenewegen wil daarom de stem van Kuenen nogmaals laten klinken.

Ethiek richt zicht op de mens als willend en handelend wezen, in het bijzonder ‘de gedragingen van den mensch die uit innerlijke beweegredenen voortvloeien’. Het normatieve karakter rust niet op goddelijke openbaring. Het omgekeerde is het geval: ‘Een zedelijke waarheid krijgt voor den mensch

eerst goddelijk gezag als het zedelijk bewustzijn haar [die waarheid] heeft erkend.' Ethiek moeten we benaderen vanuit de mens.

Kuenen begint bij de mens als biologisch en historisch wezen. Onze ethiek kan echter niet geheel gebouwd worden op natuurwetenschappelijke kennis, het positivisme dat destijds geassocieerd was met de Franse filosoof Auguste Comte.

> De geest van den mensch beperkt zich niet tot het zinnelijke, noch het enkele voorwerp der waarneming. Hij abstraheert en combineert. Daar ligt de bron van de taal. Het primitiefste woord van den primitiefsten mensch is geen kreet, maar de naam voor een begrip. Daarmede hangt samen de aanleg tot godsdienst en zedelijkheid, dien het dier mist. Wat men daarvan bij dieren vindt kan er mede worden vergeleken, maar niet vereenzelvigd. De mens alleen heeft persoonlijk zelfbewustzijn: hij wordt zichzelven tot object.

Wij kunnen naar onszelf kijken, redelijk en zedelijk reflecteren op ons gedrag. Het geestelijke is in personen materieel verankerd. Ook de godsdienstige aanleg is verankerd in het mens-zijn.

> Godsdienst is niet louter gevoel, noch in de eerste plaats gedachte. Ook niet een soort natuurlijke philosophie, een perceptie van het oneindige. Zijn algemeene karaktertrek is het bewustzijn eener persoonlijke relatie tusschen den mensch en zijn God. En is deze betrekking zelve reeds van den aanvang af aan onze zedelijke natuur verwant, bij toenemende ontwikkeling wordt het verband tusschen zedelijk en godsdienstig leven in den mensch steeds nauwer.[46]

Kuenen acht het denken in termen van ontwikkeling wetenschappelijk juist. Aan het begin stond géén paradijs, waarin de mens volmaakt was. Wat betreft de ethiek, kwam eerst het volgen van regels uit eigenbelang. Vervolgens ontstaat plichtsbesef 'als een welberaden volgen van den drang des harten'. En daarmee komt ook besef van 'iedere toestand in strijd met ons plichtsbesef', van tekortschieten, of om een theologische term te gebruiken, van zonde. In de verdere ontwikkeling is een positieve stap het wegvallen van 'elke beperking in de zedelijke gemeenschap'. Het afwijzen van partijdigheid spoort geheel met zijn voorkeur voor het universele in het denken van de profeten. Deze morele ontwikkeling kenmerkt de mens. De natuur is moreel neutraal. 'De natuurorde en de zedelijke wereldorde zijn en blijven twee. Maar zij zouden niet naast elkander bestaan, veel min[der]

elkaar steunen en bevorderen, indien het niet was ééne en dezelfde Macht, die zich in beide openbaarde.'[47]

Centraal in de ethiek staat bij hem het begrip *plicht*. Het woord 'plicht' wordt etymologisch verbonden met 'plegen' (zoals 'verplegen'), zorgen. Plichtenleer is een poging om goed te verwoorden wat onze zorg zou moeten zijn. De éne, alomvattende plicht is 'toewijding aan het menschdom.' In termen uit de hedendaagse ethiek: Kuenens ethiek is in de kern deontologisch, net als die van Immanuel Kant, al is het bij Kuenen 'meer existentieel bewogen'.

Ethiek is belangrijker dan kunst, al is die ook van belang voor de mens. 'De kunst is geen dienaresse van de zedelijkheid en de kunstenaar geen moralist. Maar niemand, ook de kunstenaar niet, is alleen een aesthetisch wezen. Zedelijkheid in den vollen zin des woords staat boven alles en omvat alles.'[48] Zedelijkheid kan verbonden zijn met godsdienst, al is er ook zedelijkheid zonder godsdienst en is er godsdienst 'met een gebrekkig zedelijk leven'.

> Godsdienst als bewustzijn van betrekking tot een Hoogere Macht, zedelijkheid als bewustzijn van betrekking tot de menschengemeenschap grijpen in elkander. De hoogste religie is geheele toewijding aan God, den Vader die Liefde is en wil. De hoogste zedelijkheid is geheele toewijding van hart en leven aan de menschheid en haar doel.

Zedelijkheid heeft de gedachte aan leven na de dood niet nodig. 'Een zedelijk leven alleen berustend op de hoop van later loon is slechts verkapt egoïsme. In Israël en bij tal van denkers uit vroeger en later tijd heeft het zedelijk leven hoog gebloeid zonder dat de gedachte aan onsterfelijkheid reeds bestond.'

Zedelijkheid komt echter nooit geheel tot haar doel. Wij aardse mensen schieten altijd te kort. De hoop op onsterfelijkheid is er vanwege de zedelijke orde, de zin van het zedelijk handelen, met als tegenpool, al valt de term hier niet, nihilisme. Kuenen ziet hierin géén bewijs voor leven na de dood, al mogen we die gedachte wel hebben. 'Het is het optimisme van het godsdienstig geloof. Daarbij schept de mensch niet maar zijn eigen beeld der toekomst. Zoover de blik maar reiken mag zoekt hij de lijnen der historie op, en trekt ze door en volgt in gedachte de wegen van God.'

De kerk moet niet op een voetstuk geplaatst worden; het is niet meer dan een vereniging 'ter bevordering van godsdienstig en zedelijk leven'. Maar ook de staat moet niet te absoluut worden gezien. De staat heeft een zedelijke, maatschappelijke taak in onderwijs, armenzorg en volksgezondheid, maar

staatsalmacht zou zedelijke vrijheid beperken. Centraal staan individu en mensheid. 'De eenheid van menschen en volkeren wordt steeds meer openbaar. De volken hebben elkander nodig.' Waarbij verschillen mogen bestaan; het gaat niet om samensmelten. 'De Statenbond zou veel beter aan het ideaal beantwoorden. Hij geeft een waarborg voor den vrede, die voorwaarde is voor zedelijke ontwikkeling.'

De ethiek van Kuenen rust op een antropologie die evolutionair genoemd kan worden. Niet in de zin van de moderne biologie, maar ontwikkeling, ook in moreel opzicht, heeft een centrale plaats. Kan zo'n ethiek christelijk genoemd worden? In de prediking van Jezus is er veel dat voor ons niet meer opgaat, onder meer in zijn prediking van een toekomstige heilstaat, het Koninkrijk Gods. Er is echter ook een

> innige eenheid tusschen onze opvatting en die van Jezus, die evenzeer treft als het verschil. Jezus' zedeleer en de onze dragen beide een organisch karakter. Geen onderwerping aan een dwang van buiten, maar volgen van een drang van binnen is het ware zedelijke leven. De zedelijkheid ligt in des menschen hart. De mensch zelf is een zedelijke persoonlijkheid, zoo niet ontwikkeld, dan toch in aanleg. [...] Met Jezus erkennen wij liefde als den hoogsten plicht en de hoogste deugd, waarin alles ligt besloten. Van hem leerden wij de liefde universalistisch op te vatten.

De overeenkomst betreft de fundamentele uitgangspunten, terwijl verschillen slechts de vorm en de toepassing betreffen. 'De antieke en moderne wereldbeschouwing zijn verscheiden, maar de grondslag waarop, en de richting waarin ons zedelijk leven zich moet bewegen, vallen samen met wat Jezus der menschheid heeft geleerd.'[49]

Kuenens ethiek benadrukt menselijke autonomie; zedelijkheid moet niet berusten op extern gezag. Het is een ernstige ethiek; woorden als plicht en deugd, destijds gangbaar, stralen dat uit. Deze ethiek is geworteld in de menselijke ontwikkelingsgeschiedenis en is open naar de toekomst. Zo'n ethiek kan christelijk genoemd worden vanwege het streven naar alomvattende, onpartijdige liefde.

Het goed recht der modernen

Kuenen is actief in moderne theologische organisaties, zoals de Vergadering van moderne theologen, de Nederlandsche Protestantenbond, Teylers Godgeleerd Genootschap, het Haagsch Genootschap, het Legatum Stolpianum en het *Theologisch Tijdschrift*.[50] In deze organisaties gaat het

meer om inhoud dan om kerkpolitiek. Nadrukkelijk komt echter de plaats van moderne theologen in de Hervormde Kerk in het geding wanneer Allard Pierson in 1865 besluit het predikantschap op te geven. Ze kennen elkaar goed. Pierson schrijft geregeld aan Kuenen, die in een analyse van de briefwisseling zijn 'Leidse biechtvader' genoemd wordt, en vertaalt werk van Kuenen in het Frans.[51] Nu geestverwanten zoals Pierson en de iets eerder uitgetreden Conrad Busken Huet een beroep doen op 'het geweten van hun vroegere medestanders', reageert Kuenen met een brochure, *Het goed recht der modernen*.

Het *godsdienstig* karakter der moderne richting hangt, zo Kuenen, niet af van geloof in wonderen en bovennatuurlijke openbaring, maar heeft een antropologische basis. Godsdienst 'is een *universeel* verschijnsel, in de kindsheid van het menschelijk geslacht reeds voorhanden, maar op den weg zijner verdere ontwikkeling den mensch begeleidend, en nu, in de 19de eeuw, nog niet verbleekt of verouderd.' De erkenning van een nooit verbroken causaal verband leidt tot een wijziging van godsdienst en zedelijkheid, maar niet tot de afschaffing daarvan. Dat wondergeloof wordt losgelaten in het licht van moderne wetenschap is juist goed voor het vertrouwen op God, ook in het natuurlijke verloop der dingen.

Het *christelijk* karakter van de moderne richting vereist dat wordt onderscheiden tussen het geloof *van* Jezus en het geloof *in* Jezus. Wat geloof in Jezus betreft: de kerk heeft in de loop der eeuwen van alles bedacht, zoals dat Jezus tegelijk God én mens zou zijn. Dergelijke constructies zijn niet essentieel. Het gaat Kuenen niet om geloof in Jezus maar om aansluiting bij het geloof van Jezus. Het geloof van Jezus delen moderne mensen echter ook niet zonder meer; hij was een kind van zijn tijd. Maar die tijdgebonden elementen zijn niet essentieel. 'In de best gewaarborgde uitspraken van Jezus vond men de classieke uitdrukking van een godsdienstig bewustzijn, zóó rein, zóó innig, zóó eenvoudig, dat de wedergade daarvan elders te vergeefs werd gezocht.'

Wat betreft het recht tot de *kerk* te behoren: Kuenen erkent dat de belijdenisgeschriften een supranaturalistisch wereldbeeld veronderstellen, maar de kerk is 'niet een genootschap tot handhaving en voortplanting van het supranaturalisme.' Modernen achten

> het hunne moeilijke maar schoone taak, den kostbaren inhoud, dien zij zelven niet missen willen, ook voor anderen te bewaren. Moeilijk is die taak, want het komt er op aan, dien inhoud in andere vormen te gieten, met de behoeften en de eischen van den tegenwoordigen tijd in overeenstemming,

gericht op

> het eigenlijke doel: de bevordering van de godsdienst des harten en van de heiligheid des levens.[52]

De modernen zijn geen vijanden van de kerk, maar een noodzakelijke hervormingsbeweging binnen de kerk. Protestanten zouden voortgaande hervorming moeten omhelzen.

Vroom, vrij en verantwoordelijk

‘Vroom’ klinkt in onze tijd velen te onderdanig. Kuenen gebruikt het in positieve zin in de in het begin van deze sectie aangehaalde preek over Friedrich Schleiermacher. In diens toespraken over godsdienst, van 1799,

> hooren wij hem getuigen van hetgeen hem toeschijnt in alle godsdienstvormen, ook in het Christendom, de hoofdzaak te zijn. De vroomheid is evenmin een weten als een handelen; zij zetelt in het gemoed; zij is de gesteldheid van ’s menschen hart, die uit zijne bewustheid van eenheid met den Oneindige van zelve voortvloeit.

Die gesteldheid van het hart – tegenwoordig zouden sommigen van spiritualiteit spreken – is niet afhankelijk van een bepaalde religieuze leer of bepaalde gedragingen. Die gezindheid is niet gevangen in het verleden, maar staat open voor nieuwe formuleringen en inzichten. ‘Ook nu nog openbaart God zich aan het menschenhart, dat Hem zoekt. [...] het is niet de letter, maar de geest, die in het Christendom hoofdzaak is; niet de belijdenis maar het gemoed en het leven, dat den mensch tot Christen maakt.’ Zo komt Kuenen bij de combinatie van twee woorden: vroom en vrij.[53]

Het lijkt mij passend daar voor hem een derde term aan toe te voegen, ‘verantwoordelijk’. Hij draagt moderne wetenschappelijke deugden uit in zijn onderzoek en onderwijs als tekstwetenschapper en godsdiensthistoricus.[54] Verantwoordelijkheid geldt op andere wijze voor hem ook in de ethiek en moderne theologie. Het wetenschappelijke en het persoonlijke staan soepel naast elkaar; er zijn dwarsverbanden maar ze gaan niet in elkaar op. Is Kuenen erin geslaagd om zo het wetenschappelijke en het persoonlijke, met dwarsverbanden, te verbinden?

Véél lijkt me bijna anderhalve eeuw later nog even relevant. Een ‘heilig boek’ is niet uit de hemel komen vallen, maar door mensen als zodanig

erkend – en dan is de vraag wie die mensen zijn en of we hun oordeel tot het onze willen maken. Morele oordelen zijn géén goddelijke geboden, maar kunnen hoogstens als zodanig gewaardeerd worden door mensen. In die zin is religie niet normatief, maar eerder expressief: wanneer iemand, bijvoorbeeld, de zorg voor een leefbare aarde een heilige plicht noemt, dan spreekt betrokkene als overtuiging uit dat die plicht een niet te overtreffen gewicht heeft.

In zijn wetenschappelijk en theologisch werk is Kuenen echter ook een apologeet. Een apologeet voor de cultuur-beamende, moreel geladen moderne theologie van zijn tijd. Het onderscheid tussen de vorm, die losgelaten kan worden, en de kern gebruikt hij om selectief bepaalde elementen naar voren te halen, in het bijzonder de profeten en de menselijke Jezus. Selectief winkelen gebeurt telkens wanneer mensen zich het verleden toe-eigenen; dat is geen wetenschap maar een persoonlijke selectie uit en interpretatie van dat verleden. Overigens geldt dat ook voor dit boek; wat ik naar voren haal, is mijn selectie, met het oog op het verhaal zoals ik dat wil vertellen.

In zijn denken over de ontwikkeling van de mens gaat Kuenen een koers die mij aanspreekt. Enerzijds is onvermijdelijk dat wij mensen gezien worden als dieren, als materie, als deel van de natuur. Anderzijds is er iets bijzonders aan de hand. Zoals we citeerden uit het boek over zijn ethiek: 'De mens alleen heeft persoonlijk zelfbewustzijn: hij wordt zichzelven tot object.' Deze dubbelheid, van mensen die leven én die het leven beschouwen, is door de Duitse bioloog en filosoof Helmuth Plessner in zijn boek *Stufen des Organischen und der Mensch* uit 1928 gevat in het begrip van 'excentriciteit'. Schematisch gezegd: Een plant is ergens geworteld; die heeft 'positionaliteit'. Een dier heeft ook een positie, maar beleeft ook de eigen positie; door zich te verplaatsen verschuift het perspectief – het dier heeft daarbij zichzelf meegenomen; het dier heeft 'centriciteit'. Als mens ben je niet alleen ergens, maar kan je ook 'naar jezelf kijken', alsof je ergens anders staat.

Anders gezegd: we gebruiken in de taal drie persoonsvormen. We spreken over de wereld in de derde persoon, over 'hen'. Maar we zijn ook personen die vanuit ons eigen perspectief spreken, in de eerste persoon: 'ik'. En de tweede persoon gebruiken we in het gesprek met een ander, 'jij'. Het wetenschappelijke perspectief is dat van de derde persoon, de poging tot een zo objectief mogelijke beschrijving. Dat is een buitengewoon succesvolle benadering, van grote betekenis voor ons als kwetsbare mensen – te denken is bijvoorbeeld aan het nut van geneesmiddelen. Dit als het enige perspectief hanteren is echter incompleet. Die houding wijst Kuenen af als positivisme.

Hoe het dan wel moet? Dat acht ik nog steeds een uiterst belangrijke filosofische thematiek: hoe te spreken over mensen als mensen. Nadat in Leiden het hoogleraarschap godsdienstfilosofie was opgeheven, was ik enige jaren in Tilburg decaan, bestuurder, van een faculteit voor de humanities. Als karakteristiek voor de geesteswetenschappen, en daarvan zijn filosofie, theologie en historische wetenschappen belangrijke voorbeelden, zie ik dat dubbele perspectief: we streven naar objectieve kennis, maar het gaat over mensen, over onszelf en anderen. De geesteswetenschappen zijn de academische disciplines waarin mensen streven naar begrip van de wijze waarop mensen, vroeger en nu, anderen en zichzelf, begrijpen en zich uitdrukken.[55]

Voor Kuenen gaat de vrijheid en verantwoordelijkheid van de wetenschapper samen met de vroomheid van de gelovige. Hij heeft zo als mens indruk gemaakt. Ik sluit af met het getuigenis van een jonge vrouw, Jet van der Schalk, die twee dagen na zijn overlijden op 10 december 1891, haar gevoelens in twee sonnetten als *In memoriam* uitdrukte. Uit het eerste daarvan:

Hij heeft gewerkt tot aan zijn moede handen
Het werk ontviel … Nu rust hij: 't was zijn wensch.
Hij heeft geleden, want hij was een Mensch.
Nu dringt gèen leed meer door die stille wanden.

O zoo te leven! Als een machtig Koning
In der Gedachten rijk, het Al tot woning
Voor ziel, en hoogen troost bij elk verdriet.

En stervend voelen, dat men heeft bewezen
Hoe goed, hoe groot een menschenkind kan wezen.
… O Grooten Doode! Ik beklaag Ù niet!

Ze beklaagt Kuenen niet, maar de achterblijvers, die zonder hem verder moeten. Jet van der Schalk uit Noordwijk logeert af en toe bij haar oom, Henri van der Hoeven, hoogleraar strafrecht in Leiden. Zij volgt als twintigjarige colleges rechtsfilosofie voor niet-juristen bij de Leidse hoogleraar Willem van der Vlugt, de auteur van een meer dan honderd bladzijden lang levensbericht van Kuenen en gehuwd met Anna Rauwenhoff, dochter van de naaste collega over wie het hierna gaat. Later werd Jet bekend als de idealistische socialistische dichteres en politiek activiste Henriette Roland Holst-van der Schalk.[56]

L.W.E. Rauwenhoff: 'de dichtende verbeelding'

In de strijd voor burgerrechten in Amerika spoorde dominee Martin Luther King zijn hoorders aan om vol te houden, met een parafrase van een preek uit de strijd voor de afschaffing van slavernij: 'The arc of the moral universe is long, but it bends towards justice.' Ons bestaan, onze inzet, is niet zinloos; uiteindelijk zal het vrucht dragen. Ik dacht aan deze slogan toen ik me verdiepte in het werk van Willem Rauwenhoff. Volgens hem is de aandrang tot geloof zedelijk; het gaat om vertrouwen in de zedelijke wereldorde, 'the moral universe'.

Theologische voorstellingen zijn daarbij van beperkt belang. In zijn *Wijsbegeerte van den godsdienst* uit 1887 noemt Rauwenhoff geloofsvoorstellingen producten van de dichtende verbeelding.

> Niets is meer duidelijk dan dat de kring van voorstellingen, die de godsdienstige mensch zich vormde aangaande die bovenzinnelijke macht, die hij tot voorwerp van zijn vereering stelde, altijd het gewrocht is geweest van zijne *dichtende verbeelding*.[57]

De vorm, bijvoorbeeld het godsbeeld, is product van de dichtende verbeelding, passend bij de wereldbeschouwing van dat moment. Dit stolt in een theologie, totdat die geloofsleer zo op gespannen voet staat met wat wij verder denken of voelen, dat de voorstellingen door andere moeten worden vervangen. Met een voorbeeld van recenter datum: Indien het beeld van God als vader niet meer als passend wordt ervaren, dan mag dat gerust door een ander beeld worden vervangen. Dat is soms nodig om het wezenlijke, het vertrouwen, te behouden.

Lodewijk Willem Ernst Rauwenhoff is op 27 juli 1828 in Amsterdam geboren. Hij was vijf jaar oud toen zijn vader overleed. Het gezin verhuisde naar Haarlem, waar hij met Abraham Kuenen, ook uit 1828, bevriend raakte; zij woonden in dezelfde straat. Nadat de weduwe Rauwenhoff in 1845 hertrouwde met de weduwnaar Charles le Chevalier verhuisde het gezin terug naar Amsterdam, waar Willem Rauwenhoff theologie studeerde aan het Athenaeum Illustre, de voorloper van de latere gemeentelijke universiteit; de examens werden in Leiden afgelegd. In 1850 ging hij in Leiden verder, aangetrokken door Scholten. In 1852 verdedigde hij zijn proefschrift over de theologie van de apostel Paulus, trouwde hij met Maria des Amorie van der Hoeven, dochter van de hoogleraar van het Remonstrants Seminarium, en werd hij predikant in Mijdrecht, waar hij werd bevestigd door

zijn Amsterdamse leermeester, de kerkhistoricus Willem Moll. Al in 1854 overleed zijn echtgenote.

In 1856 wordt Rauwenhoff predikant in Dordrecht. Bij een collega ontmoet hij Elise van Calcar, aanhangster van het spiritisme. In een brief aan haar, 6 april 1858, schrijft Rauwenhoff haar niets te zien in het oproepen van geesten van gestorvenen. Hij zou wachten 'tot de tijd der wetenschap voor dit alles zal gekomen zijn; tot de hooge, heilige ernst, die voor deze onmisbaar is, de plaats zal ingenomen hebben van de ligtzinnigheid der tegenwoordige gezelschapsvermaken'. Een curieus terzijde: Een jaar na het overlijden van Rauwenhoff wordt tijdens een seance bij Van Calcar thuis een boodschap van hem ontvangen waarin hij zich postuum bij haar verontschuldigt voor het verdriet dat hij heeft veroorzaakt door zijn vroegere onwetendheid.[58] Hier beperk ik me verder tot Rauwenhoffs aardse leven en werk.

Kort de verdere levensweg. Hij hertrouwt in december 1861 met Fanny Tobias, dochter van een rechter uit Zwolle, en gaat aan het Rapenburg wonen, later aan de Breestraat. Zij krijgen vier kinderen, waarvan de oudste, Anna, trouwt met Willem van der Vlugt, hoogleraar in de wijsbegeerte van het recht en de encyclopedie der rechtsgeleerdheid. Rauwenhoff brengt de zomer vaak door op het Veluwse landgoed van de familie, Tongeren. Hij overlijdt, zestig jaar oud, op 26 januari 1889 in Merano, destijds behorend tot de Oostenrijks-Hongaarse monarchie, nu Italiaans. Op 4 februari werd hij op Tongeren begraven.

> Maar langs de omheining der kleine begraafplaats, die zoo schilderachtig tusschen de dennen- en berkenbosschen van het landgoed gelegen is, stond eene schare van Geldersche boeren en boerinnen, velen met een traan in het oog, deze uitvaart van den geliefden en diepbetreurden 'landheer' aan te zien. De lijkbaar, die door eenige boeren langs de kronkelende boschpaden gedragen werd, was bedekt met bloemkransen, waarvan sommige de hulde van den Senaat der Leidsche universiteit, van het Leidsche Studentenkorps en van de bijzondere leerlingen des overledenen moesten vertolken. De frissche, reine bloemen, waarover de gure wind henenwoei en waarboven de fijne sneeuwvlokken dwarrelden, waren te midden dier doodsche natuur het zinnebeeld van die ernstige en vriendelijke poëzie, die de overledene zoo bijzonder wist uit te storten over het leven van zijn gezin en over dat zijner vrienden, en die hem – dat klonk uit de enkele woorden welke hier gesproken werden – tot aan zijne laatste rustplaats heeft vergezeld.[59]

Rauwenhoff wordt geprezen voor zijn helder en bezielend taalgebruik. Wetenschappelijk is hij in de schaduw van Scholten en Kuenen gebleven,

maar als docent en bestuurder is hij in universiteit en samenleving zeer gewaardeerd.

In 1859 werd hij predikant in Leiden. Enkele maanden later overleed de Leidse kerkhistoricus N.C. Kist. De Amsterdamse hoogleraar Willem Moll weigerde de positie; hij vond het aantal te verzorgen colleges te groot. Vervolgens viel de keus op Rauwenhoff. Naar latere academische normen verrassend, want hij had op kerkhistorisch gebied nog niets gepubliceerd. Hij werd benoemd als bijzonder hoogleraar, maar 'met de rechten en plichten van een gewoon Hoogleraar.'[60] Kennelijk was hij 'bijzonder' uit zuinigheid. In 1865 werd zijn positie op aandringen van studenten omgezet in een gewoon hoogleraarschap. Vanaf 1876 wordt de leeropdracht voor Rauwenhoff: Geschiedenis van het christendom, de Geschiedenis der leerstellingen der christelijke godsdienst en de Encyclopedie der godgeleerdheid – de vakken die hij sinds zijn aanstelling onderwees. Bij het emeritaat van Scholten in 1881 neemt Rauwenhoff de Wijsbegeerte van de godsdienst op zich, waarnaast hij de Encyclopedie behoudt.

De geschiedenis van het christendom

In zijn inaugurele rede op 21 september 1860 gaat Rauwenhoff in op de vraag hoe de succesvolle ontwikkeling van het christendom verklaard zou moeten worden. De beweging die Jezus begon, werd immers eerst onderdrukt. 'De vrije godsdienst, die hij predikte, streed te zeer met de vergoding van vormen der priesterheerschappij, hij had zich te weinig ontzien de ondeugden der grooten bij den waren naam te noemen; het volksgeloof, dat in hem den lang verwachten Messias meende gevonden te hebben, was te bedenkelijk voor de rust van den staat; daarom hebben zij hem vervolgd en gedood.' Toch is het christendom verdergegaan, eerst in het Romeinse Rijk. Later, in de Germaanse wereld, met de opkomst van het protestantisme, wordt de basis gelegd voor vernieuwing. 'De schoone dag van die hervorming breekt eindelijk aan. Het christelijk beginsel wordt weder in al zijn zuiverheid erkend en het christelijk leven daardoor bezield.' Nu gaat het christendom op moderne wijze verder.

Hoe verklaren we zo'n succesvolle geschiedenis? Sommigen verwijzen naar Gods leiding door ingrepen in het verloop van de geschiedenis. Zo'n supranaturalistische benadering leidt volgens Rauwenhoff methodologisch tot willekeur. Goddelijk ingrijpen wordt geclaimd voor dat wat de spreker graag als bijzondere waarheid ziet. Het verklaart niets, maar dekt onwetendheid toe en miskent de samenhang in de geschiedenis.

Sommigen proberen daarom de geschiedenis van het christendom te verklaren vanuit de bron, de bijzondere figuur van de stichter, Jezus. Rauwenhoff wijst ook deze benadering af. De Rijn ontspringt wel in Zwitserland; we zien die rivier als een 'onafgebroken geheel van zijn oorsprong tot aan Katwijk's strand', maar onderweg neemt de rivier andere rivieren en beken in zich op, zoals de Neckar, de Main en de Moezel, en wordt de stroom beïnvloed door de omstandigheden. De geschiedenis van het christendom is niet slechts de ontvouwing van een in de oorsprong gegeven idee, maar ook niet slechts product van latere gebeurtenissen en ideeën, de tijdgeest. Het is zelfs te simpel om het te behandelen als een samenspel van oorsprong én tijdgeest, alsof deze als losse elementen op zichzelf zouden staan; 'bij beoordeling der werkelijkheid vergete men toch nooit, dat men in haar geene naakte begrippen vindt, maar levende personen, menschen van vleesch en bloed, leden van een huisgezin en eene zamenleving, met een hart voor alle lief en leed, met zonde en strijd.' De historicus dient dus de mensen centraal te stellen.

Door de mens centraal te stellen, wordt het christendom niet tot iets kleins en onbelangrijks gemaakt, integendeel.

> De menschheid uit al haar lijden, al haar zonde en strijd, met hoopvollen blik opziende naar den hooge, worstelende met inspanning van al hare krachten, woekerende met al hare gaven, of zij die eenheid met den Oneindige mogt vinden, die zij eenmaal als hare bestemming heeft erkend; zulk een strijd door de geslachten van achttien eeuwen heen, noemt mij een ander schouwspel in verhevenheid hieraan gelijk!

Zo omarmt hij het vak dat hij gaat doceren, de kerkgeschiedenis, als perspectief op menselijk handelen en menselijke ontwikkeling. Orthodoxen zouden kunnen stellen dat zo de goddelijke oorsprong van het christendom wordt ontkend. Rauwenhoff wijst dit verwijt af. 'Ik moet mij er reeds aanstonds tegen verzetten, dat men regt zou hebben aan mijne stelling: "de verklaring van de geschiedenis van de kerk moet in de menschheid worden gezocht", toe te voegen: "en dus niet in God." Integendeel ik vul haar aldus aan: "en juist daarom in God."' Rauwenhoff wijst de orthodoxe neiging om goddelijk en natuurlijk tegenover elkaar te plaatsen af. De geschiedenis der kerk, uit de ontwikkeling van de geest der mensheid verklaard, heeft met eer een plaats binnen de wetenschap, maar is ook dienstbaar aan de verdere menselijke ontwikkeling, en dus 'aan de zaak van het Godsrijk'.[61] Als motto staat op het binnenblad van de rede: 'Ik geloof in den Heiligen Geest.' Voor

Rauwenhoff is de Heilige Geest niet een spookachtige figuur; hij spreekt zo over menselijke ontwikkeling.

Wat betreft de kerkgeschiedenis is zijn belangrijkste publicatie *De geschiedenis van het Protestantisme*, in drie delen verschenen in de jaren 1865-1871. Meer nog dan om het detail, gaat het hem om de ontwikkeling van fundamentele ideeën, of, in zijn termen, 'de idee in hare ontwikkeling', en daarmee om principiële vragen over supranaturalisme versus organische ontwikkeling, het onderscheid tussen katholicisme en protestantisme en de verhouding van Christendom en wijsbegeerte. In het deel over het recente verleden, zijn er afzonderlijke hoofdstukken over de toneelschrijver en filosoof Gotthold Ephraim Lessing en de theoloog Friedrich Schleiermacher, met name over diens *Reden über die Religion*.

Van Lessing neemt Rauwenhoff over de gedachte aan een onoverbrugbare kloof tussen het historische en het metafysische. 'Met historische bewijzen kan men alleen uitmaken wat er gebeurd is, nooit wat als waarheid op het gebied van het bovenzinnelijke moet worden erkend. Redewaarheden kunnen alleen op redebesluiten rusten.' Dit motief zien we ook bij Scholten. Voor Rauwenhoff is nog belangrijker Lessings denken over godsdienst in termen van ontwikkeling en als zaak van het hart. 'Aan den aanvang der godsdienstgeschiedenis staat dus niet een bijzondere mededeeling Gods, waardoor de mensch in het bezit der absolute waarheid werd gesteld, maar een eerste zoeken van een voorwerp der vereering, nog zwak en onzuiver, in overeenstemming met den lage trap van ontwikkeling, dien de menschheid nog slechts had bereikt.'

In Schleiermachers *Reden über die Religion* wordt godsdienst verankerd in een schouwen van het Al; het is 'noch een weten, noch een doen', dus geen metafysica, wetenschap, of ethiek. Iemands religieuze verhouding tot de hele werkelijkheid kan ook zonder een godsbegrip; de godsvoorstelling hangt slechts af van het voorstellingsvermogen. Ook over onsterfelijkheid is Schleiermacher vrij ten opzichte van de metafysische gedachte dat het zou gaan om een persoonlijk voortbestaan na den dood. Zo spreekt ook Rauwenhoff op eigen wijze over onsterfelijkheid: 'Midden in het eindige één worden met het oneindige, en eeuwig zijn in ieder ogenblik, dat is de onsterfelijkheid der godsdienst.' Schleiermachers *Toespraken* waren 'het manifest van de richting, waarin het Protestantisme zich in die eeuw tot een hoogeren bestaansvorm zou kunnen verheffen.'[62]

De geschiedenis van het christendom is dus een geschiedenis van voortgaande menselijke ontwikkeling; de moderne theologie is daarvan de meest recente, en voorlopig de hoogste, gestalte.

Godgeleerdheid in de universiteit

'Encyclopedie der godgeleerdheid' gaat over de samenhang en structuur van de theologie, over methodologische vragen, en, wat Rauwenhoff betreft, over het belang van vrij onderzoek en het persoonlijk geweten. Alles is vatbaar voor kritiek; er is géén vaststaande protestantse theologie. Iedere docent kan naar eer en geweten alleen de eigen theologie doceren, opdat studenten zich hun eigen mening vormen. De universitaire opleiding moet niet gebonden zijn aan één bepaalde kerk.[63] Bij de opening der lessen, in september 1865, gaat het over de organisatie van het theologisch onderwijs. Uit zijn opvatting van theologie volgt het bestaansrecht van de theologische faculteit. 'Is nu de godgeleerdheid de wetenschap van den mensch als godsdienstig wezen, op welken grond zal men dan aan haar het recht op eene faculteit naast die der rechtswetenschappen, der geneeskunde en der fraaie letteren ontzeggen?'

De theologiestudie onderbrengen in kerkelijke seminaria zou slecht zijn voor de kerk én de staat, omdat dan jonge mensen de wereld in gaan 'met die bekrompen richting van geest, die het onvermijdelijk gevolg is van alle eenzijdige, en niet het minst van de eenzijdig kerkelijke opleiding. Zij zullen zich niet in de eerste plaats leden der maatschappij en burgers van hun vaderland, maar dienaren der kerk gevoelen.' Opleiding van predikanten aan kerkelijke seminaria voedt klerikalisme en heeft een negatieve invloed op dorpsgemeenschappen, bijvoorbeeld bij verkiezingen, omdat zij dan confessioneel verschil belangrijk zullen vinden.

Opleiden in een openbare universiteit is een middel tegen 'partijschap en sectehaat'. De staat moet dus een faculteit voor theologie aan de universiteiten in stand houden, maar niet voor een bepaalde kerk of een bepaalde godsdienst. Dit zou zelfs kunnen betekenen dat er ook katholieken worden benoemd, mits die zich wetenschappelijk opstellen. Zo bepleit hij ruim tien jaar eerder al het model van 1876, maar zonder aanvullende kerkelijke vakken en hoogleraren.[64]

Na de invoering van de Wet bespreekt Rauwenhoff in 'Een nieuwe aanvang' een boek van zijn Utrechtse collega J.I. Doedes, *Encyclopedie der christelijke godgeleerdheid.* Rauwenhoff is teleurgesteld dat Doedes theologie en godsdienstwetenschap tegenover elkaar stelt, het ene gericht op God, het andere op godsdienst als menselijke praktijk. Volgens Doedes is 'de erkenning van eenen persoonlijken levenden God de conditio sine qua non' voor de academische studie. Volgens Rauwenhoff moet de universitaire godgeleerdheid godsdienstwetenschap zijn; juist dat is de betekenis van de wet van 1876. Een methodisch academische, niet-partijdige benadering, is van belang voor de toekomst van de godgeleerdheid.

> Haar recht om op den duur aan onze Universiteiten hare plaats te behouden, haar uitzicht op hooger waardering van de zijde der beoefenaars van andere wetenschappen, haar kans om nieuwe liefde te wekken bij het opkomende geslacht, het hangt, naar mijn inzien, alles af van de mate, waarin zij zal voldoen aan den eisch van ... secularisatie.

De onderbreking '...' is deel van het origineel, waardoor Rauwenhoff het woord 'secularisatie' nadruk geeft. Het gaat hier niet om onkerkelijkheid in de samenleving, maar om het belang van een seculiere, niet-kerkelijke benadering.

In dit licht is er in de universitaire opleiding géén plaats voor kerkelijke theologie. 'Elke godsdienstwetenschap, in den zin van wetenschappelijke behandeling van eenigen godsdienst, heeft, wanneer zij volledig beoefend kan worden, drie deelen, een literarisch, een historisch en een wijsgeerig deel.' Het gaat hem daarbij om wijsbegeerte van de godsdienst en niet om wijsbegeerte vanuit een godsdienstig perspectief, zoals Doedes bepleit.[65] Het past Rauwenhoff dan ook om bij het emeritaat van Scholten, de verantwoordelijkheid voor de godsdienstwijsbegeerte over te nemen.

Wijsbegeerte van den godsdienst

Zijn onderwijs in de godsdienstwijsbegeerte leidde in 1887 tot een boek van 853 bladzijden, *Wijsbegeerte van den godsdienst*, waarvan Duitse en Hongaarse vertalingen verschenen. In een, nooit afgerond, tweede deel zou de geschiedenis van de moderne wijsbegeerte behandeld worden. De godsdienstwijsgeer 'heeft niet een gegeven geloof te beschrijven en zooveel mogelijk te rechtvaardigen, maar hij moet het verschijnsel godsdienst, zooals het zich in allerlei verschillende vormen in de menschheid vertoont, zielkundig trachten te verklaren, om dan de betrekkelijke waarde te bepalen van hetgeen hij als geloof aangaande het bovenzinnelijke op de verschillende ontwikkelingstrappen van den godsdienst ontmoet.' In onze tijd zou de psychologie de zielkundige verklaring tot haar domein kunnen rekenen, maar die discipline was toen nog niet verzelfstandigd. De waarde voor ons bepalen, blijft een taak die tot de wijsbegeerte behoort.

Geschiedenis van de godsdiensten, beschrijvend, en godsdienstwijsbegeerte, systematiserend en beoordelend, zouden samen behandeld moeten worden. 'De historicus kan zonder wijsbegeerte niet komen tot organisch verband van de feiten; de philosoof heeft voortdurend de geschiedenis noodig als grondslag en als toetssteen van zijn stelsel.' Maar de vakken zijn nog te zeer in ontwikkeling om godsdienstwijsbegeerte en geschiedenis

van de godsdiensten samen te behandelen; het zou ook teveel gevraagd zijn qua wetenschappelijke competenties en talenkennis. Zo onderscheidt hij godsdienstwijsbegeerte van de dogmatiek, die een bepaalde theologie presenteert, en verbindt hij de godsdienstwijsbegeerte met de geschiedenis van de godsdiensten.

Wat het ontstaan van godsdienst betreft gaat het volgens Rauwenhoff allereerst om het erkennen van hogere machten én het vereren van die machten als goden, d.w.z. het besef tot iets verplicht te zijn. Dat laatste is wezenlijk; godsdienst is meer dan alleen een idee over de natuurlijke orde; het gaat om zedelijk en religieus besef. Wat de verdere ontwikkeling betreft, hebben we te maken met toenemende kennis van de natuur én met toenemend zedelijk besef. Meer kennis van de natuur vereist dat de mens primitievere, animistische vormen van verering vervangt door hogere, leidend tot monotheïsme als hoogste vorm.

Rauwenhoff zet in bij de mens. Het betoog is antropologisch, via een schematische benadering van de geschiedenis. Met de aandacht voor de houding van de mens, de zedelijkheid, zoekt hij de grondslag van het geloof niet in het denken, zoals Scholten, en ook niet in het gevoel, maar in *plichtsbesef ten opzichte van een zedelijke wereldorde.* 'Plichtsbesef' verwijst niet naar opgelegde plichten, maar naar het volgen van de stem van het geweten. Wil het volgen daarvan niet zinloos zijn dan moet de orde van de werkelijkheid daaraan beantwoorden; daarom veronderstellen we een zedelijke wereldorde.

Uiteindelijk zal het kwaad niet winnen; uiteindelijk zal ons handelen niet leeg en nutteloos blijken. Zo is er dus in zijn wereldbeschouwing een teleologie, een idee over de richting van de ontwikkeling. Een dergelijk spreken wordt uitgedaagd door de natuurwetenschappen, die we niet terzijde moeten leggen 'indien wij den eerbied voor ons zelven als wetenschappelijke menschen niet willen prijsgeven, d.w.z. indien het resultaat waartoe wij komen voor ons eenige waarde zal hebben.' Maar er is ruimte voor beide perspectieven. Doelgerichtheid, een *causa* finalis, is niet een oorzaak naast de causale oorzaken zoals de natuurwetenschappen die behandelen, maar een perspectief op de samenhang in het geheel van de causale oorzaken. Geloof is niet slechts een ethische oriëntatie; er moet een realiteit, een zedelijke orde, aan het geloof beantwoorden.[66]

Wat de onderbouwing van religieuze *voorstellingen* betreft, wijst hij drie benaderingen af. Godsbewijzen, schijnbaar op wetenschap gebaseerd, werken niet. Bij speculatieve wijsgerige bespiegelingen zoals die van G.W. Leibniz, F.W.J. Schelling, en recenter Hegel, is er geen basis om te bepalen

welke we zouden moeten kiezen. En ook de menselijke behoefte aan een ideaal is onvoldoende basis; dat biedt te veel kansen aan elke dweper. Daarom kiest Rauwenhoff voor een vierde benadering, die minder gewicht toekent aan voorstellingen: religieuze voorstellingen zijn producten van *dichtende verbeelding*.

Kunnen denkbeelden die uit de eigen fantasie voortkomen, als realiteit gezien worden? Volgens Rauwenhoff wel; de geloofsvoorstelling wordt 'door mij als waarheid erkend om haar noodwendigen samenhang met mijne zedelijke en redelijke gesteldheid'. Meer is kentheoretisch niet bereikbaar. Het blijft voor een mens gaan om kennis, om licht in de duisternis. 'Het is het licht van zijn eigen geest, welke stralen, doordringende in de duisternis van hetgeen achter de zinnenwereld ligt, daarin het licht moet ontsteken, waarbij hij de werkelijkheid daar onderscheidt.' Als kennis is het beperkt, maar menselijk gesproken voldoende.

Het is géén bewijs 'voor het objectieve recht van zekere, bepaalde geloofsvoorstellingen, bijvoorbeeld voor het bestaan van God. Tegen zulke overijlde en daarom ongewettigde gevolgtrekkingen moeten wij op onze hoede zijn'. Een betere associatie biedt de poëzie.

> God der menschen vader, de mensch een kind van God, een Godsrijk dat zich onder de menschen uitbreidt, een wakende zorg die de bloemen tooit en de vogelen spijst en nog zooveel te meer in al de nooden van den mensch zal voorzien, vergeving van zonden, een hemelsche zaligheid voor den vrome, – is dat alles niet poëzie? [...] De dichtende verbeelding is altijd het natuurlijke orgaan, de poëzie altijd de klassieke vorm van het godsdienstig geloof geweest. Dat zou toch wel bevreemdend zijn, als aan die poëzie altijd het karakter van onzekerheid, onbetrouwbaarheid verbonden ware.

Hij verheldert het belang van poëzie door te wijzen op het verschil tussen een foto, destijds nieuwe technologie, en een geschilderd portret. Een goed geschilderd portret kan de levende persoon beter vatten dan een foto. Het belang van creativiteit blijkt ook bij vertalingen; een goede vertaling vereist meer dan alleen kennis van de taal en van de behandelde zaak. En in historische studies is kritische arbeid essentieel, maar ook daarbij is creativiteit een vereiste. Een dichter is niet slechts een woordkunstenaar. 'De ware dichter is een ziener. En dat zien is intuïtief. Natuurlijk niet onafhankelijk van algemeene ontwikkeling, veelzijdigheid van kennis, zuiverheid van gevoel, gerijpte levenservaring, – hoe volmaakter instrument zooveel te reiner toon.'

De nadruk op dichtende verbeelding sluit aan bij zijn visie op godsdienstgeschiedenis, waarin de persoon van de godsdienststichter van groot belang is. Rauwenhoff wijst op Zarathustra en Boeddha, op Mozes en Jezus, op Franciscus van Assisi en op de voormannen van de protestantse reformatie. ‘Er moest er altijd éen zijn die het zag, om het anderen te leeren zien.’ Het gaat niet om geloof *in* de godsdienststichter, maar om het zelf zien van dat wat hij – het gaat in zijn bespreking telkens over mannen – heeft laten zien.

Toetsing van onze voorstellingen aan zedelijk bewustzijn en wetenschappelijke kennis is van groot belang. ‘Het eerste zal ons verbieden in haar op te nemen, wat niet beantwoordt aan het hoogste ideaal van het goede dat wij ons kunnen vormen, het andere zal voorkomen dat zij iets bevat, dat in strijd is met hetgeen wij als wetenschappelijk en wijsgeerig ontwikkelde menschen als waarheid kunnen erkennen.’ Zo wijst Rauwenhoff de wraakpsalmen af, als ook de middeleeuwse redenering dat God door de kruisdood van Jezus aan God de prijs betaalde om ons los te kopen van onze zonde, en de voorstelling van God als willekeurig ingrijpend in de natuurlijke samenhang der dingen, het supranaturalisme. Dergelijke overtuigingen pasten vroeger, maar nu niet meer.

Een ethisch-teleologische wereldbeschouwing: verder komen we niet via het denken, of op enige andere wijze. Dat is voor de gelovige ook genoeg.

> Het [geloof] schept zich, naar het licht van den tijd, een voorstelling van een Wezen, tot hetwelk de mensch in een betrekking kan treden, te vergelijken met die van een kind tot zijn vader. Dat is poëzie, schepping der verbeelding, voor welker objectieve waarheid geen redebewijs is te leveren. De vrome vraagt ook zulk een bewijs niet. De subjectieve ervaring van overeenstemming tusschen die voorstelling en zijne godsdienstige behoeften is hem voldoende. Maar als denkend wezen moet hij toch ook zekerheid verlangen, dat zijne geloofsvoorstelling, al is zij niet vatbaar voor een wetenschappelijk bewijs, van de zijde van het denken niet zulke bezwaren zal ontmoeten, dat hij, haar vasthoudende, een op den duur ondragelijke tweespalt tusschen zijn gemoed en zijn verstand zou moeten aanvaarden.

Rauwenhoff bepleit vrijheid voor de ‘dichtende verbeelding’, maar geen vrijheid van wetenschappelijke inzichten, alsof in het ene taalveld iets beweerd zou mogen worden dat in het andere taalveld weerlegd is.

Het traditionele begrip van ‘kerk’ heeft een top-down karakter dat strijdig is met de intellectuele en morele autonomie van het individu. Zoals hij het zegt in de slotzinnen van zijn boek:

> De Kerk heeft uitgediend, de gemeente kan tot haar recht komen. Haar [de gemeente] te vergaderen ook uit die allen, die de Kerk van zich, en helaas! ook van den godsdienst had vervreemd, haar te vestigen op den grondslag van het gemeenschappelijk, vrij en persoonlijk geloof, haar te maken tot kweekplaats van echt zedelijk idealisme in de maatschappij, dat is de taak die onze tijd aan alle vrienden van den godsdienst op het hart bindt.[67]

Fundamenteel voor Rauwenhoff is het verschil tussen externe autoriteit en geloof als zaak van het hart, al wordt ook die laatste intellectueel getoetst. Met zijn overwegingen over geloof als verbonden met voorstellingen en zijn erkenning van het wetenschappelijke en morele denken als toetsingskader voor dergelijke voorstellingen, sluit hij aan bij het systematische denken van Scholten. Door de nadruk op het creatieve moment, het idee dat dergelijke voorstellingen niet bewijsbaar zijn maar boven het kenbare uitgaan en dat er daardoor er een onvermijdelijke subjectiviteit en pluriformiteit in alle geloof zit, is hij terughoudender, wat zijn benadering intellectueel krachtiger maakt.

Wereldbeeld en ethiek

Rauwenhoff richt zich tegen confessionelen die zich gebonden achten aan belijdenisgeschriften uit eerdere eeuwen. Een geloofsbelijdenis is niet de basis van geloof, maar een expressie die geloof in een bepaalde tijd heeft gekregen. Rauwenhoff richt zich echter ook tegen geestverwanten die menen dat geloof helemaal zou kunnen afzien van voorstellingen, de 'ethisch modernen', niet te verwarren met de meer orthodoxe ethische theologie van Daniel Chantepie de la Saussaye en anderen. Zijn kritiek op dergelijke moderne collega's roept reacties op, onder meer in een recensie door Izaak Jan de Bussy, kort na het overlijden van Rauwenhoff. Ik citeer de slotwoorden van zijn bespreking van Rauwenhoffs *Wijsbegeerte van den godsdienst*: 'Dit veelomvattende werk, vrucht van jarenlange studie en veel denken, aanvaarden wij als een erfenis, die wij heilig zullen houden als een blijvend sprekend getuige van een hart, dat warm voor den godsdienst klopte. Ach, dat hij wat meer uit dat eigen hart had geput! Hij zou ons minder hebben beziggehouden met de wereldorde, maar een leidsman geweest zijn op de paden, die onze wetenschap [de theologie] betreden moet, zal zij ook medewerken om het godsdienstig leven der moderne richting te verjongen en uit zijn kwijning te doen opstaan tot nieuwe ontwikkeling en kracht.' De Bussy vindt bij Rauwenhoff nog te veel van Scholten, te veel iemand die nadruk legt op ideeën.[68]

Kuenen signaleert in het *Levensbericht* over Rauwenhoff juist het verschil tussen hem en Scholten, bij alle geestverwantschap die er ook is.

> In de 'Zelfstandigheid van den Christen' [uit 1857, toen Rauwenhoff nog predikant in Dordrecht was] wordt hier en daar meer nadruk gelegd op de persoonlijke eigenaardigheid en op het subjectief karakter der godsdienstige voorstellingen dan Scholten placht te doen. Wellicht zouden die aanduidingen mij ook nu nog ontgaan, gelijk zij bij de verschijning van het boek onopgemerkt bleven, indien zij geen licht ontvingen uit latere feiten. Thans evenwel durf ik beweren, dat hij toen reeds de eerste schreden had gezet op den weg, dien hij daarna bleef betreden en die hem – dertig jaren later – zou brengen op het standpunt, dat hij in zijne 'Wijsbegeerte van den godsdienst' inneemt.[69]

Kuenen zegt dat hij dit verschil tussen Rauwenhoff en Scholten pas zag in het licht van Rauwenhoffs latere werk. Echter, in een brief aan Kuenen van 3 november 1857 schreef Rauwenhoff al over het strenge intellectualisme van Scholten: 'Mijn religieus leven werd er niet door gevoed, ik verkwijnde daaronder.' En: 'De theologie moet worden omgekeerd. De anthropologie moet voorop.'[70]

Een eeuw later zie ik bij de cultureel antropoloog Clifford Geertz een vergelijkbaar idee over de combinatie van voorstellingen en moraliteit in een theologische visie. Het gaat om onze houding, ons ethos, en om onze beleving van de werkelijkheid, bijvoorbeeld als een werkelijkheid waarin wij ons thuis mogen voelen, als een die zinvol is, of kwetsbaar, of juist onverschillig. Een religie geeft vorm aan die beleving en verantwoordelijkheid door een beeld van de werkelijkheid te formuleren. Een concreet voorbeeld: Wanneer iemand zegt dat christenen voor de aarde moeten zorgen, want het is Gods schepping, dan wordt een morele boodschap en houding van dankbaarheid verbonden met een idee over de bron van het bestaan. Dat wereldbeeld moet niet zomaar een verhaaltje zijn; het moet de glans van feitelijkheid hebben, zodat het betreffende handelen daar echt door gemotiveerd wordt. We komen in het laatste hoofdstuk terug op Geertz.

De dichterlijke vrijheid die Rauwenhoff bepleit, juist ten aanzien van geloofsvoorstellingen, vind ik niet vreemd. Zelfs in de natuurkunde gebeurt iets dergelijks. Vanaf Isaac Newton, in de zeventiende eeuw, zagen natuurkundigen zwaartekracht als een kracht die op afstand massa's naar elkaar toe trekt. Daarmee was uitstekend te rekenen. Met de algemene relativiteitstheorie van Albert Einstein kwam er in 1915 een andere voorstelling op. Zwaartekracht is niet een kracht tussen twee massa's; het is de ruimte zelf

die vervormd is. Ook deze nieuwe voorstelling is uitgewerkt in formules en ook daar is uitstekend mee te rekenen. Zoals geloofsvoorstellingen kunnen wijzigen, zo kan dat ook met de ingrediënten van natuurkundige theorieën. Voor de natuurwetenschappelijke theorieën is de toets empirisch, hun succes in het beschrijven en voorspellen van natuurverschijnselen. Zoals nieuwe empirische resultaten kunnen leiden tot verandering van de theorie, zo kunnen veranderde morele intuïties aanleiding zijn tot het wijzigen van religieuze voorstellingen.

Rauwenhoff gaat het niet om specifieke voorstellingen, maar om vertrouwen. Ook nu zijn er die geloof opvatten als vertrouwen op een goede macht, geloof als geduldig vertrouwen in de toekomst. Barack Obama liet in een kleed in het Witte Huis de geciteerde uitspraak van Martin Luther King weven: ‘The arc of the moral universe is long, but it bends towards justice.’[71] Maar geloven we echt in de komst van een betere wereld? Een voorstelling, de verpakking, kan als gedateerd beleefd worden, maar dat kan ook gebeuren met het daarin uitgedrukte levensgevoel, zo bleek toen ten tijde van de Eerste Wereldoorlog een meer pessimistisch levensgevoel naar voren kwam, zoals we later zullen zien.

Scholten, Kuenen en Rauwenhoff staan voor een godgeleerdheid die wetenschappelijk wil zijn en daarom door hen wordt opgevat als godsdienstwetenschap. Autonomie ten opzichte de kerk is voor hen een belangrijk resultaat van de Wet van 1876, al zijn ze alle drie ook hervormd predikant. Anders gezegd: ze willen intellectuele ruimte juist omdat ze, in universiteit en kerk, bewegingsvrijheid voor modernen willen. Bij die moderne oriëntatie behoort acceptatie van de natuurwetenschappen en daarmee afwijzing van ‘supranaturalisme’, de gedachte dat God soms wel en soms niet betrokken is bij het gebeuren; dat zou te willekeurig zijn. En er hoort bij de acceptatie van de historische blik, het besef dat ons bestaan, en ook onze ideeën, een geschiedenis hebben. Een geschiedenis die ook anders had kunnen lopen. Vandaar de door de Duitse filosoof Lessing genoemde kloof tussen historische kennis, bijvoorbeeld over het leven van Jezus, en eeuwige waarheden.

Scholten is voluit een modern theoloog. Bij hem staat godsdienstwijsbegeerte ten dienste van zijn theologische programma; het is wijsgerige theologie. Kuenen is historicus van de teksten en godsdienst van het oude Israël, maar hij toont z’n persoonlijk engagement in de colleges ethiek. Al zijn het twee verschillende disciplines, het ‘ethisch monotheïsme’ dat hij bij de profeten van Israël ziet, en bij Jezus in verder ontwikkelde vorm, spoort niet toevallig met zijn eigen ethische voorkeur, al wordt die daar niet uit afgeleid. Rauwenhoff lijkt me, vanuit mijn latere perspectief, het meest

herkenbaar als godsdienstfilosoof, denkend over de status van religieuze overtuigingen. In plaats van wijsgerig spreken over God komt bij hem een antropologisch-wijsgerige analyse van dat wat mensen zich voorstellen; het gaat over 'God' in plaats van God. Via bestudering van menselijke godsdiensten te spreken over God is voor modernen een keuze die recht doet aan hun wetenschappelijke en religieuze oriëntatie. Is het dat ook voor mensen die een meer orthodox theologisch geluid willen horen? Die strijd staat centraal in het volgende hoofdstuk.

2. Uitgaan van God of van de geschiedenis der godsdiensten?

Godsdiensten, de overtuigingen en praktijken van mensen vroeger en nu, kan je afstandelijk bestuderen, bijvoorbeeld als socioloog, psycholoog of historicus. Kan dergelijke kennis de basis zijn voor inhoudelijk denken over geloof, voor godsdienstwijsbegeerte? Of moet je voor god-geleerdheid beginnen bij God? Na het overlijden van Rauwenhoff werd in 1889 door het eerste volledig confessionele kabinet in Leiden de ethisch theoloog J.H. Gunning benoemd tot hoogleraar godsdienstwijsbegeerte. Volgens hem moest het christelijk geloof, zoals verstaan in de kerkelijke gemeente, het uitgangspunt voor de godsdienstwijsbegeerte leveren. Het is immer wetenschappelijk om een uitgangspunt te hanteren dat past bij de zaak zelf en dus om voor de godgeleerdheid uit te gaan van God.

Omdat het uitgangspunt van Gunning strijdig leek met de bedoeling van de wetgever, droeg hij na anderhalf jaar dat vak over aan C.P. Tiele, de remonstrantse hoogleraar geschiedenis der godsdiensten. Die behandelde het christelijk geloof als één van de godsdiensten van de mens, zij het de hoogst ontwikkelde. Later werd Gunnings opvolger voor ethiek P.D. Chantepie de la Saussaye. Die was in Amsterdam hoogleraar voor de geschiedenis der godsdiensten geweest en dus qua discipline een collega van Tiele, maar religieus stond hij dichter bij Gunning. Voor hem was de basis van zijn Leidse werk als hoogleraar ethiek persoonlijk geloof. Dat zijn echtgenote werk van Søren Kierkegaard, voorloper van het existentialisme, in het Nederlands vertaalde, paste daar goed bij.

Zo zien we in dit hoofdstuk een strijd over het juiste uitgangspunt voor theologie in de openbare universiteit: God zoals gekend en geloofd in de christelijke gemeente, de historische studie van de godsdiensten van de mens in al hun verscheidenheid, of het persoonlijk geleefde geloof?

J.H. Gunning: ‘uit het beginsel van het geloof der gemeente’

J.H. Gunning gaf zijn Leidse oratie de programmatische titel *De wijsbegeerte van den godsdienst uit het beginsel van het geloof der gemeente.* In zijn oratie bepleit hij het goed recht, wettelijk en wetenschappelijk, om in een rijksuniversiteit godsdienstwijsbegeerte vanuit een christelijk perspectief te behandelen.

Johannes Hermanus Gunning, in Vlaardingen geboren op 20 mei 1829, was op drie dagen na zestig jaar oud toen hij in Leiden benoemd werd. Tot 1889 wordt hij aangeduid als J.H. Gunning Jr., in onderscheid van zijn vader, ook een predikant, die dat jaar overleed. Gunning was geboeid door het werk van Spinoza. In zijn studententijd zou Gunning bladzijden van diens *Ethica* in zijn gezangboek geplakt hebben, zodat hij die tijdens kerkdiensten kon lezen. Als beginnend predikant schrijft hij: 'Ik heb mij een tijd te herinneren, toen Spinoza's Ethica mijn evangelie was.' Nog kort voor zijn emeritaat zegt hij dat, afgezien van de ethische theoloog Daniël Chantepie de la Saussaye, de diepste invloed op hem uitging van Spinoza's Ethica. 'Ook sinds ik na kortstondige bedwelming met hem [Spinoza] brak en de talrijke verkeerdheden, vooral in de bewijsvoering, mij niet meer boeiden, zag ik steeds in Spinoza's stelsel de heerlijkste waarheden schuilen, slechts los te maken uit het pantheïstisch verband.'

Spinoza's filosofie was volgens Gunning een poging om vanuit het eindige het oneindige te benaderen en daardoor een miskenning van het fundamentele verschil tussen God en wereld en van de noodzaak van Gods initiatief, als de Schepper van de wereld én als de verlosser uit de zonde. Bovendien werd Spinoza's godsdienstkritiek politiek gebruikt door liberalen; diens visie zou 'de vrijheid van *belijden* en *leven*' voor orthodoxe christenen aantasten. Gunning bleef echter bezig met het werk van Spinoza. Op basis van zijn boek *Spinoza en de idee der persoonlijkheid* (1876) ontving hij een eredoctoraat van de Utrechtse faculteit der letteren en wijsbegeerte. Als kerkelijk hoogleraar in Amsterdam gaf Gunning colleges over de *Ethica.* In 1903 is zijn laatste grote geschrift *De eenheid des levens, naar Spinoza's* Amor intellectualis. En ook in Leiden behandelde hij de *Ethica* in een keuzecollege voor gevorderde studenten.[1]

Via het werk van Schleiermacher, met name diens *Der christliche Glaube,* en de interpretatie daarvan door de Utrechtse remonstrants predikant Abraham des Amorie van der Hoeven Jr. heeft Gunning tijdens zijn studententijd de overgang gemaakt van een spinozistisch vertrouwen op de menselijke rede naar 'het bewustzijn afhankelijk te zijn van God', het besef van menselijke onmacht en de noodzaak wedergeboren te worden. Gunning voelt zich aangetrokken tot christelijk-theosofische natuurfilosofie in de traditie van Jakob Böhme, F.C. Oettinger en F. von Baader, die een alternatief leek te bieden voor het naturalistische wetenschappelijke denken; deze stroming is te onderscheiden is van de theosofie en antroposofie van H.P. Blavatsky en Rudolf Steiner. Het werk van de schrijfster Elise van Calcar werd door hem gewaardeerd en in recensies en een brochure verdedigd. Hoewel Gunning later kritischer was over haar christelijk spiritisme, bleef de verhouding vriendschappelijk.[2]

In 1854 trouwt Gunning met Johanna Jacoba Hoog, dochter van een predikant in Barneveld, en daar ooit klasgenote van de zojuist genoemde Elise, en wordt hij predikant in Blauwkapel. Dit was een fort van de Hollandse Waterlinie ten noorden van Utrecht, met bij het fort een kerk, een pastorie en vijftien huizen. Als predikant had hij ook de zorg voor het nabijgelegen dorp Groenekan.

In zijn Leidse oratie in 1889 noemt Gunning zijn overleden voorganger Willem Rauwenhoff 'de vriend mijner jeugd'. Mogelijk is het contact ontstaan via de familie Des Amorie van der Hoeven: Rauwenhoff verloofde zich in 1850 met Maria des Amorie van der Hoeven, terwijl een broer van Maria in Utrecht bevriend was met Gunning. Of Gunning leerde Rauwenhoff kennen via het *Universiteits-blad* (1849-1850), waaraan studenten uit Utrecht en uit Amsterdam meewerkten. Wanneer ze allebei predikant zijn geworden, bezoekt Rauwenhoff, dan predikant in het eveneens in de provincie Utrecht gelegen Mijdrecht, Gunning geregeld in Blauwkapel. Een andere studievriend van Gunning is Allard Pierson; een zus van Pierson trouwt met Jan Willem Gunning, later hoogleraar scheikunde te Amsterdam, de oudste broer van J.H. Gunning. Er zijn dus in de persoonlijke sfeer allerlei dwarsverbanden tussen Gunning en de moderne theologen van die tijd.[3]

Tijdens zijn jaren in Blauwkapel raakt Gunning betrokken bij een door de predikant en schrijver Nicolaas Beets (1814-1903) geïnitieerde predikantenkring en het daaruit voortgekomen tijdschrift *Ernst en vrede.* Daniël Chantepie de la Saussaye, eerder genoemd vanwege zijn discussie met Scholten, wordt zijn leermeester en vriend. Hij en Gunning gelden als de belangrijkste vertegenwoordigers van de 'ethisch-irenische' richting in de theologie. Zij verzetten zich tegen de kerkrechtelijke gelding die Groen van Prinsterer aan de belijdenisgeschriften toekende en de organisatorische consequenties die Abraham Kuyper daar later aan gaf, maar wezen ook de liberale, moderne theologie af. Na enkele jaren in Blauwkapel wordt Gunning predikant in Hilversum, voor de aanleg van de spoorlijn naar Amsterdam een dorp van zesduizend mensen, en vervolgens in Den Haag.

Op 19 januari 1878 wordt Gunning door de synode van de Hervormde Kerk benoemd tot kerkelijk hoogleraar in Utrecht. Juist in die dagen verscheen van hem de eerste aflevering van een bewerking van een Engels boek, *Het leven van Jezus*. In deze eerste aflevering gaat het over de vraag of de geboorteverhalen van Lukas en Mattheüs als historische berichten met elkaar te verenigen zijn. Na enkele problemen te hebben aangestipt, schrijft hij:

> Zo zouden wij kunnen voortgaan met opmerkingen en vragen, doch waartoe? Het is ons toch inderdaad niet om het vinden van moeilijkheden

> te doen, slechts om het handhaven van ons recht, dus onze plicht, om hier van *heilige poëzie* te spreken. Ja, kennelijk hebben we hier met heilige legenden te doen, die, als alle legenden, de indruk teruggeven, door de onvergetelijke persoon van Jezus op de vrome tijdgenoten gemaakt, en als zodanig van hoge, maar ook van geen *andere* waarde zijn.

Niet dat het niet gebeurd zou zijn; 'wij erkennen een historische werkelijkheid: alleen zeggen wij dat die werkelijkheid te hoog is voor onze arme historiebeschrijving.'[4]

Abraham Kuyper, destijds nog predikant in de hervormde kerk, schrijft in het kerkblad *De heraut* dat Gunning de verhalen over de geboorte van Jezus als legenden zou hebben opgevat. Voor Kuyper is de historische betrouwbaarheid van de Bijbel en het gezag van de belijdenisgeschriften essentieel. Al op 27 januari laat Gunning aan Kuyper weten dat hij de eerste aflevering van het nieuwe boek intrekt. Gunning concludeert uit Kuypers kritiek dat hij het vertrouwen van de kerk heeft verloren en neemt de benoeming in Utrecht niet aan. In de maanden daarna komt Gunning hierop terug. Hij wordt in juni opnieuw voorgedragen voor het kerkelijk hoogleraarschap, maar nu stemmen Kuyper-gezinde leden van de synode tegen.[5] Nog voor de oprichting van de Vrije Universiteit in 1880 en de kerkscheuring, de Doleantie, komt Gunning zo tegenover Kuyper te staan.

Enkele jaren later, in 1882, wordt Gunning bij de gemeentelijke universiteit in Amsterdam kerkelijk hoogleraar voor dogmatiek, geschiedenis van de Hervormde Kerk en haar leerstellingen en zendingsgeschiedenis. Om tegenwicht te bieden aan de Vrije Universiteit waren door de gemeente Amsterdam twee leerstoelen voor hervormden ingesteld.[6] In het vervolg beperk ik me tot de Leidse periode, in 1889 beginnend met de benoeming van Gunning daar. Na zijn emeritaat in 1899 woonde Gunning in Arnhem, waar hij op 21 februari 1905 overleed.

De Leidse hoogleraren godgeleerdheid hadden op 7 februari 1889, slechts tien dagen na het overlijden van Rauwenhoff, de moderne theoloog Albert Bruining, een leerling van Scholten, voorgedragen. De vijf curatoren van de universiteit, de bestuurders, waren verdeeld. Een jaar eerder was door Aeneas Mackay, een antirevolutionaire minister, Oncko W. Star Numan, griffier van de Eerste Kamer, in het curatorium benoemd. Star Numan droeg zijn vriend Gunning voor. De curator J.G. Kist, zoon van Rauwenhoffs voorganger N.C. Kist, sloot zich bij hem aan. Bezwaar tegen Bruining was volgens de minderheidsnota van deze twee curatoren dat men van hem 'niet de overtuiging heeft, dat hij van harte gelooft in Gods openbaring in Jezus

Christus naar de Schriften'; hij zou te zeer godsdienstwetenschappelijk zijn. Bovendien had de 'moderne' Leidse faculteit weinig predikanten opgeleid, omdat zij 'hunne leerlingen niet konden bezielen met de heilige geestdrift voor de roeping'. Deze curatoren wilden een theoloog van een andere richting en in het bijzonder wilden zij Gunning.[7] Minister Mackay volgde hun voorstel. Benoeming voor de Encyclopaedie der Godgeleerdheid en de Wijsbegeerte van den Godsdienst volgde bij Koninklijk Besluit van 17 mei 1889.

Gunning had, nog voor het benoemingsbesluit, met Abraham Kuenen contact opgenomen om te horen hoe zijn komst naar Leiden zou vallen. Kuenens brief heeft als aanhef 'Waarde Collega en Vriend!', maar is uiterst kritisch over de voorgenomen benoeming, die door kerkelijk belang zou zijn bepaald. Andere collega's zijn nog negatiever. Gunning neemt de benoeming toch aan, uit plichtsbesef tegenover de hervormde kerk, met name vanwege de opleiding van predikanten.[8] Terwijl we hiervoor zijn eerdere confrontatie met de confessionele orthodoxie van Kuyper aanstipten, wordt hij in de Leidse faculteit juist de orthodoxe stem te midden van de modernen.

Godsdienstwijsbegeerte gaat uit van geloof

Op 21 september 1889 houdt Gunning zijn inaugurele rede, *De wijsbegeerte van den godsdienst uit het beginsel van het geloof der gemeente*. In het dankwoord signaleert Gunning het verschil met de overleden Rauwenhoff, qua theologische richting, maar gedenkt hij hem als vriend. Met de collega's hoopt hij samen te werken, ondanks de verschillen in benadering, vanuit 'dit hoofdpunt, dat wij samen de harmonie van godsdienst en van vrije wetenschap wenschen.' Dat zij die harmonie verschillend zagen, de modernen door aanpassing van geloof en hij door inperking van het bereik van de wetenschap, zal voor iedere aanwezige duidelijk zijn geweest.

In de rede verantwoordt Gunning zijn gelovige godsdienstwijsbegeerte in relatie tot de wet van 1876. Het gaat in de wet niet om vrijheid *van* geloof, maar vrijheid *tot* het hanteren van een religieus uitgangspunt. Een echte gelovige kan zich niet neutraal opstellen; dat zou onoprecht zijn. Volgens Gunning is een religieus uitgangspunt bij de bestudering van godsdienst ook nodig. Immers, vrij is een discipline die alleen bepaald wordt door dat wat daarin aan de orde is.

> Vrij is de godgeleerdheid die geen kerkelijke of wijsgeerige traditie, maar alleen de levenswet van haar eigen voorwerp, het christendom, dus den Heilige Geest en het door Hem gewerkte geloof, volgt. Vrij ook de wijsbegeerte van

> den godsdienst die aan geen kerkelijke belijdenis of wijsgeerig vooroordeel, maar alleen aan de godsdienst zelf en zijn leven zich houdt.

Gunning staat open voor historisch onderzoek, zoals Tiele dat doet, maar de ontwikkeling van de godsdiensten is vanuit het eindpunt te beschouwen: 'Aan het eind van het proces wordt openbaar wat in de kiem verborgen lag, wat van den aanvang af de ongeziene maar werkzame drijfkracht is geweest.' Natuurlijke ontwikkeling kan niet voldoende zijn, want vanuit het eindige kan je niet het oneindige bereiken, dus het oneindige moet zich melden. 'Van schepsel tot Schepper is geen overgang, zoals een buiten het geloof denkende wijsbegeerte dien tracht te vinden. Maar van Schepper tot schepsel is een genadige afdaling, gelijk de historie aan de ervaring der Gemeente bewijst. Het Woord werd vleesch.' Het is dus noodzakelijk om bij God te beginnen.

Als het gaat om de betrekking van ons tot God, dan gaat het om ons idee van God, maar als het gaat om de betrekking van God tot ons, dan staat God als persoon voorop en om die te kennen komt het 'niet allereerst op nauwkeurige analyse, hoe noodig overigens ook, maar bovenal op *gehoorzaamheid* aan.' Gunning meent 'dat de wijsbegeerte van den godsdienst alleen door deze realiteit te erkennen, kan voldoen aan den eisch aller wetenschap, dat de kritiek die over eenig voorwerp gaat, haren toetssteen aan het eigen leven van dat voorwerp ontleene.' Godsdienst gaat van God uit, niet van de mens, en dat moet volgens Gunning dus ook gelden voor de doordenking van godsdienst.[9]

In het tweede jaar van zijn hoogleraarschap komt Gunning tot de conclusie dat zijn invulling van de godsdienstwijsbegeerte in strijd is met de bedoeling van de wet, juist ten aanzien van dit vak. Daarom ruilt hij met zijn collega Tiele de Godsdienstwijsbegeerte voor de Geschiedenis van de leer aangaande God. De curatoren stemmen in en de ruil wordt op 16 februari 1891 vastgelegd in een Koninklijk Besluit.[10] Deze ruil verantwoordt Gunning in een toespraak voor studenten. Hij is niet van gedachten veranderd, behalve op één punt: hij beschouwt het christendom niet langer als een van de godsdiensten, en wel de hoogste – een concessie die hij in de oratie aan de Leidse collega's had gedaan –, maar als *de* godsdienst. Over andere godsdiensten oordeelt hij nu negatiever.

> Deze 'godsdiensten' der wereld vormen, met al het ware en goede dat wij, als werking van dat Woord erin erkennen, toch niet een voortgaande ontwikkeling van welke dan 'het christendom' kroon en toppunt zou zijn; neen, ze zijn afval van God, ontaarding van de godsdienst, afgoderij.

Hij kan daarom godsdienstwijsbegeerte niet op een godsdienstwetenschappelijke wijze behandelen. In de benaming van het vak 'wordt het woord "godsdienst" gebezigd in een zin, eigen aan de godsdienstwetenschap, doch die de godgeleerdheid moet afwijzen.' Godsdienst benaderen als een menselijk verschijnsel lijkt neutraal, maar dat is het niet. Immers, 'zo ik het geloof in Christus, zoals zijn aard het eist, tot absolute maatstaf neem, heb ik het "christendom" weer tot "de" godsdienst gemaakt; maar dan ben ik in de algemeen geldige wetenschap en in de wijsbegeerte van de godsdienst niet meer ontvankelijk.'

Indien je denkt onpartijdig te kunnen zijn, dan stel je je als onderzoeker boven het geloof. Een echte gelovige is daarom principieel ongeschikt voor de godsdienstwijsbegeerte. In de esthetica en de ethiek kan je bij de reflectie afstand nemen van de eigen positie, maar dat kan niet voor geloof, 'omdat de godsdienstige ervaring, waar zij in volle kracht bestaat, de mens zó beheerst dat hij niet in staat is daarvan objectieve, volle rekenschap te geven.' Hij spoort de studenten aan om de colleges van Tiele aandachtig te volgen, maar: 'Tot de godgeleerdheid behoort de godsdienstwetenschap niet, in de encyclopedie der godgeleerdheid is voor haar geen plaats te vinden.' Een jaar later pleit Gunning er zelfs voor de godsdienstgeschiedenis onder te brengen bij de humaniora, zodat de theologische faculteit weer ten volle godgeleerdheid kan zijn. In de faculteit der godgeleerdheid gaat het niet om het opleiden van wetenschappers, maar om de 'vorming van leraren', predikanten.[11]

Gunnings besluit de godsdienstwijsbegeerte over te dragen was een onwelkome boodschap voor geestverwanten die wel meenden het vak in een openbare universiteit te kunnen doceren, zoals de Groningse hoogleraar Isaac van Dijk (in Leiden na Gunning de tweede op de voordracht van Star Numan en Kist) en de Utrechtse collega G.H. Lamers. Gunnings stap werd wel met instemming begroet door zijn studievriend Allard Pierson, al stelde die in een brief van 19 maart 1891 hem de vraag of Gunning niet ook problemen zou krijgen met het historische vak dat hij nu gaat verzorgen, de Geschiedenis van de leer aangaande God. Immers, Gunning ziet de geschiedenis als geleid door God; past zo'n uitgangspunt wel bij de historische wetenschappen? 'Erkent geschiedenis, duldt zij een absolute norma? Ik zie u nog belanden bij – uw ontslag.'[12] Een antwoord op deze uitdaging volgt enkele maanden later in Gunnings eerste college voor dit vak.

In september 1891 geeft Gunning zijn visie op de Geschiedenis der leer aangaande God. Na 1876 was het vak eerst door Scholten verzorgd, systematisch aansluitend bij de natuurlijke theologie, en vervolgens door

Tiele, godsdiensthistorisch. Gunning gaat het vak fundamenteel anders aanpakken. Die ruimte was er doordat dit vak 'onduidelijk' zou zijn; het werd later, in 1921, opgeheven. De titel van Gunnings openingscollege in september 1891, *Niet ontbinden, maar vervullen*, verwijst naar een passage uit de Bergrede, waar Jezus zegt niet te zijn gekomen om 'de wet en de profeten' te ontbinden, af te schaffen, maar om die te vervullen. Gunning gebruikt deze tekst om Gods openbaring in de geschiedenis van Israël te verbinden met het optreden van Jezus Christus. Hij meent dat zo ook de Geschiedenis van de leer aangaande God opgevat kan worden vanuit een christelijk perspectief. 'Het zoeken naar God, bij alle volken, is omdat God hen zoekt, zich aan hen "niet onbetuigd laat," hun een, door hen niet verstane, ervaring omtrent Hem geeft. [...] Daarom is voor de geschiedenis der leer aangaande God, voor de betekenis van dit historisch verloop, Christus de maatstaf; met andere woorden, dit leervak is een theologisch leervak.'

Inhoudelijk is het vak beperkt; het gaat niet over God maar over godsdienstigheid, 'de psychologische functie zonder daarmee corresponderende persoonlijke openbaring Gods.' In de praktijk richt Gunning zich in zijn colleges op grote denkers, de 'dieper nadenkenden', vanaf de Griekse filosofen tot en met Immanuel Kant.; 'Gunning vroeg steeds of een bepaald filosoof blijkens zijn gods- of godsdienstleer beseft dat hij alleen door zelfopoffering, door zich in te voegen in Gods heilsgeschiedenis, God leert kennen en dient; alleen daar waar een filosoof dat min of meer beseft, is zijn filosofie waar.'[13] Alleen de filosoof die zich als gelovige opstelt, is serieus te nemen.

Ethiek

Na het overlijden van Kuenen op 10 december 1891 had Gunning de Zedekunde op zich genomen. Hoe hij dit opvat, is het thema van zijn toespraak bij de opening van de lessen in september 1892, *Wordt volmaaktheid trapsgewijze bereikt?* Kuenen had de behandeling van de ethiek ingezet bij overwegingen over de mens, met pas aan het eind de vraag of zo'n ethiek ook een christelijke ethiek genoemd kan worden – een vraag die hij bevestigend beantwoordde. Vanwege de opbouw vanuit het algemeen menselijke had Kuenen in de aankondiging van de colleges benadrukt dat hij 'de ethiek' zou behandelen en niet 'de christelijke ethiek'. Gunning zegt hierover: 'Van harte volg ik hem daarin na.' In de volgende zin van Gunnings rede blijkt echter direct een groot verschil. 'Wie van "christelijke ethiek" spreekt, wijst op een algemeen-menselijke, (of wil men wijsgerige) ethiek, van welke de "christelijke" dan een bijzondere soort is.' En die inzet bij het algemeen menselijke wijst Gunning

af; hij wil juist het tegenovergestelde van Kuenen. Christelijke ethiek is *de* ethiek, zoals de christelijke godsdienst *de* godsdienst is, en niet slechts een godsdienst; 'Het leven in Christus is eenvoudig *de* zedelijkheid en dus het leven buiten Hem niet een mening, eerbiedwaardig als elke andere, maar in zijn diepsten grond *onzedelijk*.'

In dit openingscollege zet Gunning zich af tegen de gedachte aan morele ontwikkeling. Wij zijn naar Gods beeld geschapen; door zonde is de oorspronkelijke volmaaktheid verloren gegaan: 'Nu kan geen zedelijk streven ons meer baten: het is in de wortel verdorven'. Maar '*met de vergeving der zonden in Christus door de Heilige Geest gegeven, wordt zij* [*de volmaaktheid*] *dadelijk geheel en volkomen ons deel.'* Wat nodig is, is 'geen verbetering maar bekering, geen ontwikkeling maar wedergeboorte'. De grond voor de ethiek is Gods initiatief.[14]

Gunning is niet gefixeerd op de belijdenisgeschriften, confessioneel, maar wel orthodox protestants. Hij is echter maatschappelijk niet conservatief. Een proeve van christelijk sociaal denken is Gunnings openingsrede uit september 1895, *De evolutie der samenleving*. Maatschappelijke en technologische ontwikkelingen, waaronder 'vervoermiddelen van vroeger ongekende snelheid [...] dit alles en veel soortgelijks schijnt het leven der mensheid steeds meer tot één groot, eenparig voortgaand geheel te willen maken.' Deze ontwikkeling is positief; het geeft 'ruimte en verhevenheid van gedachten, en men nadert tot de alzijdigheid van de Heilige Schrift.' Gunning spreekt hierbij van evolutie, 'een woord dat ons niet afschrikt; in de weerzin, waarmee velen het in naam des geloofs menen te moeten afwijzen, delen we niet. Integendeel, de evolutieleer, zolang zij zuiver wetenschappelijk blijft, is ons een van de schoonste, vruchtbaarste hypothesen van de nieuwere tijd.' Tenminste, mits het gebruikt wordt voor specifieke ontwikkelingen en niet wordt tot een omvattend geloof, want dan wordt de wereld tot iets dat zichzelf ontwikkelt, een godheid, en kom je uit bij pantheïsme of spinozisme.

Egoïsme is onze natuurlijke staat na de val, maar de 'tweede kracht, het beginsel der gemeente, der liefde, is vernieuwend, positief.' Maatschappelijk worden recht en gelijkheid steeds meer op de voorgrond gesteld, zelfs waar dat economisch nadelig is. Hij wijst op de afschaffing van de slavernij en op de 'ethische' koloniale politiek, die naast economisch belang ook ontwikkeling van de bevolking beoogt. De ontwikkeling komt niet uit economische belangen voort, want 'de drijfkracht van de maatschappelijke vooruitgang is het evangelie, en zal het blijven tot het einde toe.' Hij ziet wel verwantschap met de democratisch-socialistische beweging, al werkt die met 'kunstmatige dwang': 'De evolutie der samenleving is ontegenzeggelijk

democratisch van aard.' Niet als 'opstand tegen Gods gezag', maar als 'de door God bewerkte drang der historie'.

Gunning pleit voor een 'betere *verdeling van de arbeid* tussen lichaam en geest'. Het lichamelijke acht hij hoger; een eenzijdige nadruk op het verstand tref je bij Griekse filosofen zoals Socrates, die 'de val' niet kenden. Gunning spreekt van 'lichamelijke haveloosheid en ellende, maar vooral de geestelijke verstomping, ruwheid, verzonkenheid van de bezitloze massa, en eveneens de corresponderende blinkende ellenden van de hogere klassen.'[15] Zo toont hij verbondenheid met christelijk-sociale bewegingen. Om Gunnings geluid in de tijd te plaatsen: enkele jaren eerder, in 1890, waren de eerste één-mei-betogingen voor een achturige werkdag.

Blijft in Hem!

Zijn jaren als Leids hoogleraar sluit hij op 13 juni 1899 af met een rede met als titel de boodschap *Blijft in Hem!* Uit de rede spreekt de oriëntatie die zijn onderwijs in Leiden doortrokken heeft, met een sterke nadruk op de kerk. Daarmee neemt hij enige afstand van de nadruk op het individu, zoals die de ethische richting lange tijd typeerde. Zo vat hij het samen in de Voorrede bij de gedrukte versie: 'Mijn hoofdgedachte is de eere van Christus als Hoofd der Kerk. Op de Kerk leg ik de nadruk, het heersend individualisme bestrijd ik met alle macht. Doch dit is niet (gelijk sommige vrienden van mij denken) omdat ik al te kerkelijk zou zijn en vergeten zou zijn dat alles toch op het persoonlijk leven aankomt; maar omdat door het individualisme Christus zelf verkort, miskend wordt, wat dan natuurlijk ook ons geestelijk leven schaadt.' De kerk is niet slechts een organisatievorm, een vereniging van gelijkgezinden. Het is een lichaam, met Christus als het Hoofd.

Overeenstemming met de seculiere wetenschap is niet essentieel. 'Niet omdat wij de wetenschap verachten, maar omdat wij weten dat het Evangelie uitdrukking is der eeuwige grondwetten van het bestaande, en dus ten slotte, in het Koninkrijk van Christus, als wereldmacht en hoogste waarheid gehuldigd worden zal.' Deze benadering is juist wetenschappelijk.

> Elke wetenschap moet vrij, d.w.z. aan haar eigen voorwerp gebonden zijn, niet aan gedachten, stelsels of wereldbeschouwingen daar buiten om. Zoo is b.v. de klassieke philologie gebonden aan de klassieke wereld zelve, op straffe van anders, bij alle geleerdheid, haar niet te verstaan. De sterrekunde is gebonden aan den sterrenhemel zelven, op straffe van anders in fantastische astrologie te ontaarden. Aldus is ook de godgeleerdheid

> gebonden aan den geopenbaarde God, aan Christus, wil zij waarlijk vrije wetenschap zijn.

Hij spoort de studenten dan ook aan om niet mee te gaan in de gedachte dat de universiteit een neutrale omgeving is, zoals je dat ziet bij de historische behandeling van theologische discussies. ‘De heerschappij der ontwikkelingsleer is het in stelsel brengen van de ontkenning der heiligheid Gods.’ Probleem is niet de wetenschap maar de Kerk. ‘Merkt wèl op, dat ik bij dit alles noch de wetenschap noch hare dienaren beschuldig, maar de Kerk die niet “in Christus blijft”, die niet als Kerk den Christus als haar Hoofd belijdt, en daardoor te stomp wordt om haar vreeselijke schuld te voelen; hare schuld, naar de laagte tegenover de massa die verwildert, naar de hoogte tegenover U, hare aanstaande Voorgangers, voor wie zij eene opleiding aanvaardt, verre beneden den eisch dien de Kerk die “in Christus blijft”, behoorde te stellen. En met “de Kerk” bedoel ik niet slechts *onze* hervormde Kerk, maar de geheele Kerk aller gedoopten.’

In het dankwoord richt hij zich tot allen die hem de eer deden zijn woorden aan te komen horen. ‘Inzonderheid aan hen met wie ik de eer had, tot dezelfde Faculteit der godgeleerdheid te behooren. Wij hebben, zooveel het uiteengaan onzer overtuigingen veroorloofde, welwillend en toegenegen met elkaar omgegaan. Ik breng u daarvoor mijn hartelijken dank’ En wat betreft zijn opvolger, zoon van zijn vriend en geestverwant Daniël Chantepie de la Saussaye: ‘Met vreugde zie ik, eindelijk, ook u in ons midden, hooggeschatte [P.D.] Chantepie de la Saussaye, eerlang mijn opvolger. Uwe komst verblijdt mij om den wille van het werk dat ik, naar de mate mijner krachten, hier heb mogen doen; om den wille onzer hoogeschool, wier eere mij blijft ter harte gaan; om den wille der kerk die ik liefheb. Ik reken niet op uwe instemming met al wat ik in dit uur heb gezegd: maar ik weet dat het groote “Blijft in Hem!” voor u als voor mij alle waarheid, alle leven, alles wat tot den eeuwigen vrede noodig is, insluit.’[16]

Gunning stond in de Leidse faculteit alleen, al lijken de verhoudingen op persoonlijk vlak goed te zijn geweest. De collega’s wisten van elkaar dat ze de zaken verschillend zagen. Verschil van opvatting met geestverwanten was pijnlijker, volgens zijn belangrijkste biograaf, Albert de Lange:

> Het was niet zozeer Gunnings positie als enige ‘orthodoxe’ tussen zijn liberale collega’s die hem zich zo eenzaam deed voelen te Leiden, maar het was vooral te danken aan het onbegrip van zijn ‘vrienden’, de zgn. Jongere ethischen. Tot die vrienden behoorden met name de Amsterdamse hoogleraar P.D. Chantepie de la Saussaye (1848-1920), de zoon

> van Gunnings oude leermeester; de Groninger hoogleraar Is. Van Dijk (1847-1922) en [de Utrechtse Oudtestamenticus] J.J.P. Valeton Jr. De heftige kritiek, die Gunning in zijn brochures uitte op het 'subjectivisme' en het 'individualisme', had hen veelal als heimelijk adres.[17]

Dat 'subjectivisme en individualisme' betreft met name hun denken over de kerk. De benoeming van P.D. Chantepie de la Saussaye tot Gunnings Leidse opvolger lijkt wel een voortzetting van de situatie – één orthodoxere, ethische theoloog naast de modernen –, maar het contrast tussen theologie en wetenschap, en daarmee tussen kerk en cultuur, wordt door La Saussaye veel minder scherp aangezet, zoals we zullen zien.

Na de vanzelfsprekendheid van de liberale christelijke cultuur bij Kuenen, Rauwenhoff en Tiele, denkt Gunning als Leids hoogleraar vanuit de tegenstelling tussen het ware geloof en de cultuur. Hij keert zich tegen bestudering van het christendom als een godsdienst naast andere. Godsdienst moet volgens hem juist worden benaderd vanuit geloof; vrijblijvendheid is ongeloof. 'Gunning behoorde tot de eerste generatie theologen, die in de breuk stonden van christendom en cultuur. Theologie en kerk, die zo lang dragers waren geweest van de geestelijke eenheid van de samenleving, verloren de greep op de moderne culturele en wetenschappelijke ontwikkeling en werden in het defensief gedrongen. De "christelijke" waarden werden aangevochten en kregen concurrentie van andere waarde-oriëntaties.'[18]

Doordat het christendom zijn culturele vanzelfsprekendheid verloor, is de vraag hoe godsdienstwijsbegeerte zich verhoudt tot theologie een vraag die een eeuw later nog steeds aan de orde is. Staat geloof ten diepste voorop, of is het ons denken dat de norm is voor wat geloofd kan worden?

Gelovend denken of *Denkend geloven?*

De Groningse godsdienstfilosoof H.G. Hubbeling publiceerde in 1976 een boek met als titel *Denkend geloven.* De aan de Vrije Universiteit in Amsterdam verbonden filosoof René van Woudenberg gebruikte in 1992 dezelfde twee centrale begrippen in omgekeerde volgorde, *Gelovend denken.* De titels tonen verschil in uitgangspunt. Bij Van Woudenberg is de ondertitel *inleiding tot een christelijke filosofie.* Met name in de VS is er in de latere decennia van de twintigste eeuw een christelijke analytische wijsgerige stroming opgekomen, enigszins verwant aan de reformatorische wijsbegeerte zoals die door filosofen van de VU was ontwikkeld. Zo kreeg een belangrijke representant, Alvin Plantinga, een eredoctoraat van de VU en was een andere Amerikaanse christelijk filosoof, Nicholas Wolterstorff, er gasthoogleraar.

De VU is te zien als academische invulling van het 'bijzonder onderwijs' zoals dat op christelijke grondslag gestalte kreeg. Bij Hubbeling is eerder te denken aan het 'openbaar onderwijs' zoals dat voor de theologische faculteiten vanaf 1876 gold; hij was hoogleraar aan de Rijksuniversiteit in Groningen.

Een bepaald perspectief – bijvoorbeeld christelijke filosofie of ethische theologie – verder doordenken is alleszins legitiem. Voor godsdienstwijsbegeerte in een openbare universiteit acht ik echter de formulering van Hubbeling, *Denkend geloven*, passend. Een filosoof moet de rede liefhebben; dat is de begeerte tot wijsheid die in de naam van het vak is uitgedrukt. Liefde tot wijsheid niet als liefde tot het diepzinnige, maar als het vasthouden aan de waarde van het redelijk denken en onderzoeken, in een wereld die beheerst wordt door emoties en belangen.

C.P. Tiele: 'op zuiver onpartijdig, wetenschappelijk standpunt'

Gaan bij geloof een academische blik en persoonlijke betrokkenheid samen? In lezingen die de godsdiensthistoricus C.P. Tiele in Schotland heeft gehouden, de Giffordlezingen, verbindt hij zijn kennis van de geschiedenis der godsdiensten met zijn persoonlijk geloof. Het christendom hoort bij de zedelijke godsdiensten met een universele oriëntatie, in onderscheid van de natuurgodsdiensten. En onder de zedelijke godsdiensten is het christendom de meest evenwichtige vorm van godsdienst:

> ik stel mij hier op zuiver, onpartijdig wetenschappelijk standpunt. Doch ook op dit standpunt en als resultaat van 't historisch-wijsgeerig onderzoek, houd ik staande, dat met de verschijning van het Christendom een geheel nieuwe periode in de ontwikkeling van de godsdienst is aangevangen, dat daarin alle stroomingen van het godsdienstig leven der menschheid, voormaals gescheiden, samenvloeien, en dat de godsdienst ontwikkelen nu en voortaan hetzelfde is als de beginselen van dezen godsdienst meer en meer tot werkelijkheid te maken.[19]

Cornelis Petrus Tiele (16 december 1830-11 januari 1902) sluit zijn studie aan het Remonstrants Seminarium, toen in Amsterdam, af met een exegetische studie over het Johannesevangelie. Terwijl hij predikant is in Rotterdam, publiceert hij studies over de godsdiensten van Perzië, Egypte en Mesopotamië in de Oudheid, een roman en gedichten, én verzorgt hij de postume uitgave van gedichten van zijn vriend P.A. de

Génestet. P.N. van Kampen, een broer van Tieles moeder, was vanaf 1841 de uitgever van het cultureel en politiek liberale maandblad *De Gids*, waaraan Tiele onder meer een kritisch artikel over Scholtens leerboek *Geschiedenis der godsdienst en wijsbegeerte* bijdroeg. Op grond van zijn godsdiensthistorische werk kreeg Tiele in 1873 in Leiden een eredoctoraat en daarmee de doctorstitel.[20]

In dat jaar wordt Tiele de hoogleraar van de remonstrantse predikantenopleiding die van Amsterdam naar Leiden wordt verplaatst. Het seminarium 'komt haar voordeel doen met de schatten der wetenschap, die hier zoo rijkelijk vloeien.' Hoewel hij verantwoordelijk is voor de opleiding van predikanten, krijgt hij van het seminarium de ruimte ook verder te gaan met de bestudering van de geschiedenis der godsdiensten. De beide invalshoeken komen samen in zijn inaugurele rede als remonstrants kerkelijk hoogleraar over *De plaats van de godsdiensten der natuurvolkeren in de godsdienstgeschiedenis.* Het thema is verrassend voor een kerkelijke leerstoel maar ook voor Tiele, die zich bezig had gehouden met culturen die teksten hadden nagelaten, terwijl hier 'schriftloze' culturen worden bedoeld; naar het spraakgebruik van die tijd spreekt Tiele van 'zwarte, gele en roode mannen'.

Bespreking van de godsdiensten der natuurvolkeren is voor hem een manier om na te denken over de vroegste stadia van godsdienst. De ontwikkelingshypothese, die ook op andere wetenschapsgebieden zich bewijst, 'geldt ook in de godsdienstwetenschap. Die 't hoogere verstaan wil, moet met het lagere, die de ontwikkeling der godsdiensten wil leeren kennen, moet met de godsdiensten der Wilden aanvangen.' Niet dat het begin alles bepalend is, want elementen uit eerdere fasen kunnen een nieuwe functie of mythologische betekenis krijgen.

> Wij zien, hoe eindelijk, uit den eigenzinnigen, willekeurigen, zelfzuchtigen, onzedelijken natuurgodsdienst, die de natuur bestrijdt en wil dwingen, die haar door toovermacht probeert te beheerschen, door vele perioden van ontwikkeling heen, de godsdienst der zelfverloochening en der eenswillendheid ontstaat, die in vrijwillige gehoorzaamheid aan de natuurlijke en zedelijke wereldorde gelegen en dus met de zedelijkheid innig verbonden, neen, samengesmolten is.

Om onze eigen godsdienst, het christendom, te begrijpen én op waarde te schatten, moet men kennis hebben van andere, eerdere en primitievere, godsdiensten. Als de academische leidsman der Remonstranten omarmt hij zo de wetenschap, in het bijzonder de godsdienstwetenschap.[21]

Wijsbegeerte vanuit de geschiedenis der godsdiensten

In de Wet van 1876 is één van de nieuwe vakken de *Geschiedenis der godsdiensten in het algemeen.* De Leidse faculteit krijgt daarvoor een nieuwe leerstoel; Tiele wordt voor dit vak benoemd, terwijl hij ook de kerkelijk hoogleraar van de remonstranten blijft. Afgezien van een leerstoel in Genève is dit wereldwijd het eerste hoogleraarschap voor dit vakgebied; in Utrecht en Groningen wordt het vak toegewezen aan reeds aanwezige hoogleraren.[22]

De tweede oratie van Tiele, op 10 oktober 1877, presenteert *De vrucht der Assyriologie voor de vergelijkende geschiedenis der godsdiensten*. Het gaat om culturen waarvan we teksten hebben, maar die teksten zijn incompleet overgeleverd op kleitabletten, in onbekende talen en een voor ons vreemd schrift. Wat Tiele betreft, zijn thans veel teksten overtuigend ontcijferd en zal er nog meer volgen. Onderzoek had eerder al bronnen uit India en Perzië geopend; dat onderzoek sloot aan bij de ontdekking van de verwantschap van de Indo-Europese talen. Nu ontdekken we steeds meer over de godsdiensten van het Midden-Oosten en Egypte. Zo hebben we lijsten van goden en hun eigenschappen, hymnen, een sage over een grote vloed en een epos over afdaling in de onderwereld op zoek naar een verloren kameraad. De Assyrische godsdienst blijkt overeenkomsten te hebben met de godsdienst van Israël die we uit het Oude Testament kennen.

In het slotwoord, gericht tot de studenten godgeleerdheid, gaat hij in op de relatie tussen kennis van godsdienstwetenschap en godgeleerdheid. Geloof dat in strijd is met de waarheid, kan niet het juiste geloof zijn. Wetenschap kan geloof verrijken. ‘Op grond van eigen ervaring houd ik mij overtuigd, dat wetenschappelijk onderzoek ook van den godsdienst en grondige vergelijking het ware, levende Christendom niet kunnen schaden, maar beter doen kennen en hooger waarderen.’[23] Voor Tiele gaan wetenschap, modern christendom en de liberale burgerlijke cultuur samen. Bespreking van Tieles werk als godsdiensthistoricus, en van de internationale erkenning daarvan, laat ik verder aan anderen[24] om de aandacht te richten op een moment zo’n veertien jaar later, wanneer hij de verantwoordelijk voor de godsdienstwijsbegeerte overneemt.

Vanaf september 1891 is Tiele verantwoordelijk voor godsdienstwijsbegeerte. In zijn toespraak bij het begin van de lessen dat jaar benadrukt hij dat hij dit vak anders opvat dan de collega van wie hij dit vak overneemt. ‘Geheel mijn wetenschappelijk leven en werken is een bestrijding geweest van de denkbeelden, hier weder door Prof. Gunning geuit.’ Hij wil niet opnieuw verdedigen dat theologie als godsdienstwetenschap gezien moet worden.

> Wij kunnen elkander niet bereiken, collega Gunning en ik. Hij zweeft als een adelaar hoog in de wolken, ik wandel op den bodem gelijk een, helaas! al wat stramme leeuw. Hoe stouten sprong ik ook nog zou willen wagen, hij ontsnapt mij met een enkelen vleugelslag. Gelukkig, dat hij ook mij niet als een onnoozel lam kan opnemen en mij op de duizelingwekkende hoogten zijner bespiegeling verscheuren. Kortom, wij gaan uit van andere premissen, wij ademen in een geheel andere sfeer van gedachten. 't Is daarom beter, dat elk onzer zijn eigen overtuiging maar op stellige wijze uitspreke en die des anderen eerbiedige.

Hoewel hij vooral over godsdienstgeschiedenis heeft gepubliceerd, heeft Tiele de studie van de godsdienstwijsbegeerte nooit laten varen.

> Immers, beide te zamen maken zoo goed als éen geheel uit; zij vormen de twee groote deelen der godsdienstwetenschap; zonder geschiedenis hangt de wijsbegeerte in de lucht, en wanneer het oog niet steeds gericht is op de groote vragen die de wijsbegeerte onderzoekt, blijft de geschiedenis aan 't uiterlijk hangen, zonder tot het hart der zaak door te dringen; zij wordt dan eene geschiedenis van de godsdienstige verschijnselen in de wereld, wat zij óok zijn moet doch niet uitsluitend zijn mag, niet eene geschiedenis van den godsdienst, wat zij meer en meer moet worden.[25]

Bestudering van godsdiensten draagt bij aan kennis van oorsprong en wezen van godsdienst – een enkelvoud, zoals het verschijnsel taal gekend wordt door talen vroeger en nu te vergelijken en analyseren.

Tiele behandelt vijf jaar later geschiedenis en wijsbegeerte in hun samenhang in de Giffordlezingen in Edinburgh. In de eerste reeks lezingen, in het najaar van 1896, gaat het over de ontwikkeling van godsdiensten en in de tweede serie, in 1898, over dat wat godsdiensten gemeenschappelijk hebben, het wezen van de godsdienst. Hij begint met enkele algemene overwegingen. Godsdienst is het geheel aan 'woorden, handelingen, gebruiken, inrichtingen, die getuigen van 's menschen geloof in iets bovenmenschelijks en [die] dienen moeten om hem met dat bovenmenschelijke in betrekking te stellen.' Wetenschap handelt niet over dat bovenmenselijke, maar over 'de godsdienst die op het geloof in dat bovenmenschelijke gegrond is. En die godsdienst te onderzoeken als historisch-psychologisch en te gelijk sociaal, dus als zuiver menschelijk verschijnsel, behoort geheel tot de bevoegdheid der wetenschap.' Godsdienstwijsbegeerte, die werkt met de gegevens van godsdiensthistorici,

> ontsteekt een licht, waarbij historici en theologen de feiten, met welke zij zich bezighouden, helderder kunnen waarnemen en beter verstaan. En wederkeerig levert zij de resultaten van haar nadenken aan de centrale wetenschap, de algemeene wijsbegeerte, die tracht het geheel der dingen te verklaren.

Zo kan men op basis van kennis van de feiten tot meer algemene overwegingen komen.

Sommige onderzoekers focussen op mythologie en geloofsleer, dus op teksten en ideeën. Anderen op organisatie, op kerk en eredienst. Tiele vindt alles belangrijk, maar als hij zou moeten kiezen, dan ziet hij 'in de leer, welke dan ook haar vorm zij, mythologisch en dichterlijk of dogmatisch en wijsgeerig, de hoofdbron voor de kennis van de godsdienst. Niet dat zij op zichzelf het hoogste in de godsdienst zijn zou, dat is veeleer de gezindheid, maar zij, de leer, geeft ons het meeste licht.' Hij richt zich dus op teksten en zo op aspecten die het meest toegankelijk zijn voor hem als wetenschapper in zijn studeerkamer.

Dat we andere godsdiensten serieus nemen, doet niet af aan de verbondenheid met onze eigen vorm van godsdienst. 'In den godsdienst waarin wij zijn opgegroeid en opgewassen, den godsdienst onzer vaderen, den godsdienst onzer jeugd, hebben wij troost en kracht, een licht op ons pad, bezieling tot hetgeen goed en groot is gevonden; wij zijn er dankbaar voor, wij hebben hem daardoor liefgekregen; zoolang hij zulk een bron van hooger leven en rein geluk voor ons is, zullen wij hem niet verzaken. Maar ook anderen hebben dit alles in hun godsdienst gevonden. En de eenige gevolgtrekking, die wij daaruit kunnen afleiden is deze, dat onze godsdienst voor ons, de hunne voor hen de beste was, op ieders standpunt.'

Zo lijkt hij verschillende godsdiensten als gelijkwaardig naast elkaar te plaatsen. Uiteindelijk ziet hij echter een hiërarchie, waarbij het christendom de hoogste blijkt te zijn. Tiele onderscheidt natuurgodsdiensten en ethische godsdiensten. Natuurgodsdiensten beginnen bij animisme en magisch denken waarin geesten een rol spelen. In de mythologie ontwikkelt zich dit tot polytheïsme, de voorstelling van een godenwereld. Veel natuurgodsdiensten zijn gekoppeld aan een staat, bijvoorbeeld het oude Egypte, Griekenland en Rome; deze godsdiensten zijn met die staten ten onder gegaan. Ethische godsdiensten ontwikkelen een universele oriëntatie en komen daardoor los van de binding aan een bepaalde staat.

Godsdiensten kunnen zich in verschillende richtingen ontwikkelen. Tiele onderscheidt godsdiensten die het goddelijke in de mens benadrukken (*the-anthropisch*) en godsdiensten waarin Gods heerschappij voorop staat

(*theo-kratisch*). Het eerste motief benadrukt nabijheid; het tweede afstand. Beide elementen zijn in alle godsdiensten aanwezig, want: 'Aanbidding, die het wezen van de godsdienst is, onderstelt, postuleert een gevoel zoowel van verwantschap met, als van minderheid tegenover God.' De balans tussen het goddelijke zoeken in de mens en het goddelijke zien als een zaak die de wereld overstijgt, kan van godsdienst tot godsdienst aanzienlijk verschillen. Het boeddhisme zoekt het meer in de mens, *theanthropisch*, terwijl de islam de theocratie huldigt. Het christendom brengt

> de beide tegenstellingen, transcendentie en immanentie, tot eenheid door zijn ethische opvatting van het Vaderschap Gods, waarin zoowel Gods verhevenheid boven den mensch als 's menschen verwantschap met God is inbegrepen. Het Christendom is de veelzijdigste aller godsdiensten en godsdienstfamiliën, en het bezit daardoor een aanpassingsvermogen, een elasticiteit, zooals men het genoemd heeft, die den grooten rijkdom van zijn vele en velerlei vormen verklaart.

Boeddhisme en islam zijn, in tegenovergestelde richting, eenzijdig; het christendom combineert beide oriëntaties het beste.

De ontwikkeling van godsdiensten, en van godsdienst in het algemeen, wordt volgens Tiele gekenmerkt door wetten, patronen. Dit zijn geen natuurwetten, want de persoonlijke aanleg van mensen is ook van belang. Het zoeken naar wetten is eigen aan de wetenschap, maar het is ook uitdrukking van een religieus uitgangspunt, namelijk 'dat geen toeval noch blinde willekeur, maar dat God naar redelijke, dat wil zeggen, door onze rede waarneembare wetten ook de menschheid regeert. En de godsdienstwetenschap, zal zij haar naam en karakter van wetenschap niet verliezen, moet trachten die op te sporen; moet zich rekenschap geven van de regelen die ook op dit gebied van kracht zijn; moet weten te zeggen aan welke voorwaarden de ontwikkeling der religie gebonden is en waarin zij zelve wezenlijk bestaat.' Voorzichtigheidshalve presenteert hij de wetten als werkhypothesen, gebaseerd op antropologische en historische waarneming.

Een van die wetten is de *wet van de Eenheid des geestes*. 'De vooruitgang op intellectueel, aesthetisch, ethisch, zelfs op sociaal en politiek gebied heeft ook voor de godsdienst ene opvoedende kracht, en deze zal altijd eindigen met daaruit te assimileeren wat de geloofsleer helderder en dieper, de gezindheid jegens God en de wijs om hem te aanbidden zuiverder en waardiger, de kerkgemeenschap zelfstandiger en tot bereiking van haar doel geschikter maakt. Het kan niet anders. Het *moet* komen. Waarom? Omdat de menschelijke geest één is.' Ontwikkelingen op andere

terreinen, in wetenschap en samenleving, werken dus zuiverend in op de godsdienst.

Een tweede is ‘de wet van ’t *geestelijk verkeer*’. Isolement leidt tot bekrompenheid. Interactie met andere volken door migratie en culturele uitwisseling bevordert religieuze ontwikkeling. Impliciet bekritiseert hij hier confessionelen zoals Kuyper die uitgaan van de gedachte dat in het isolement kracht zou liggen. De menselijke geest ontwikkelt zich; we worden meer volwassen en groeien daarmee in zelfbewustzijn. Het past dat iedere verdere hervorming ‘erkend worde als onvermijdelijk gevolg eener religieuze evolutie, gedachtig aan dat woord der wijsheid, dat nieuwe wijn in oude zakken gegoten deze doet bersten en dan zelf te loor gaat, maar dat nieuwe wijn in nieuwe zakken behoort, zoodat beide te zamen worden behouden.’[26] Ontwikkeling is een goede zaak, ook op het religieuze erf. Voor een liberale modernist een passende conclusie van het eerste deel.

In de tweede reeks lezingen spreekt Tiele over het wezen van de religie. De mens is een denkend, voelend en willend wezen. Die drie elementen vind je ook in iedere religie, als *voorstellingen*, als *gezindheid* en als *eerbetoon*. Wat Tiele betreft, is gezindheid die zich toont in aanbidding, de basis. Maar alleen gezindheid kan het niet zijn; ‘het is lang niet onverschillig, wat het voorwerp is waarop die gezindheid zich richt, hoedanig de voorstelling is waardoor zij word beheerscht.’ Geloof mag niet verward worden met geloofsvoorstelling, maar de religieuze emotie roept voorstellingen op en voorstellingen voeden, bijvoorbeeld in prediking en onderwijs, de emoties.

Tiele zegt het Rauwenhoff na: ‘geloofsvoorstellingen zijn het product der dichtende verbeelding’. Die opvatting riep destijds heftige reacties op, schijft Tiele. ‘Ik voor mij heb mij veeleer verwonderd, dat zulk een klare en eenvoudige waarheid nog verdediging behoefde.’ De verbeelding schept beelden, idealen, verbindt die tot een samenhangend geheel. Dat is ook vereist voor geschiedschrijver en wetenschapper. Die voorstellingen hebben geen absolute waarde; ze moeten getoetst worden, intellectueel, emotioneel, moreel. Volgens Tiele gaat bovendien het denken aan de verbeelding vooraf. We stellen immers bij iedere gewaarwording de causale vraag, ‘vanwaar?’, ‘en zoowel in godsdienst als in wijsbegeerte is dat een vraag naar den diepsten grond, de hoogste oorzaak, en het antwoord van ’t religieus gemoed is altijd: een macht, niet onszelf, maar boven ons en waarvan wij afhankelijk, en waarmee wij ook verwant zijn.’

Geloofsvoorstellingen, ideeën, zijn dus van belang – en dat betekent dat godsdienst en wijsbegeerte verwant zijn. ‘Want beide zoeken de eenheid in de veelheid en verscheidenheid.’ In mythen en symbolen zijn wijsbegeerte

en theologie nog verweven. Later wordt wijsbegeerte een eigen gebied. 'De taak der wijsbegeerte is verklaren van onze geheele ervaring, ons kenvermogen, ons gansche weten en daaruit een geheel, een samenhangende wereldbeschouwing te vormen. [...] – sedert zij tot zelfstandigheid gekomen is, is zij zuiver theorie, zuiver wetenschap. De geloofsleer daarentegen is geen wetenschap, maar de theorie eener praktijk.' Wijsbegeerte en wetenschap richten zich op verklaren, terwijl geloof gaat om levensoriëntatie. Godsdienstwetenschap bestudeert dit als menselijk verschijnsel; zij is een antropologische wetenschap. 'De vergelijkende geloofsleer is een psychologisch onderzoek. Het heeft ten doel uit te vorschen, hoe in de duizendvoudig verschillende, schijnbaar met elkander strijdige mythen en dogmen, dezelfde algemeen menschelijke, onuitroeibare en daarom steeds in nieuwe gedaante wederkeerende zielsbehoeften zich uitspreken.'

Godsdienst is een sociaal verschijnsel. Maar heeft godsdienst nog kerken nodig? Volgens Tiele hebben sommigen de kerk te veel op een voetstuk geplaatst. Anderen relativeren te veel het belang van de kerk; zo wil Rauwenhoff slechts verenigingen van gelijkgezinden. Wat Tiele betreft, komt gemeenschapsvorming voort uit het religieus gemoed. Immers: 'Elke, zelfs zuiver verstandelijke, overtuiging wil ook anderen overtuigen. Maar het sterkst is die drang, waar het een godsdienstige overtuiging geldt, die een zaak des gemoeds is en samenvalt met 's menschen innerlijkst wezen.' De geloofsgemeenschap hoeft echter geen politieke rol te hebben. Ooit was dat misschien onvermijdelijk. 'Nu echter is 't onnoodig en zelfs onmogelijk geworden. Volken en vorsten, wijsgeeren en onderzoekers, dichters en kunstenaars, alle beschaafden en ontwikkelden zijn nu de kerkelijke voogdij ontwassen.' Het loslaten van een politieke rol is een bevrijding voor de kerk. En omgekeerd moet men niet de macht van de staat in kerkelijke discussies inroepen; het gaat er om de macht des geestes, om innerlijke overtuiging.[27]

Terug naar de algemene vraag. Wat is de kern van godsdienst? Tiele kiest hier een ander woord: 'Godsdienst is *vroomheid*'. Vroomheid, als gevoel en houding, krijgt gestalte in aanbidding. 'Want aanbidding sluit in zich heilig vreezen, ootmoedig ontzag, dankbare waardeering voor ieder blijk van liefde, hopend vertrouwen, deemoedige geringschatting van zichzelf en schaamte in 't gevoel van eigen onwaardigheid en tekortkoming, zoowel als volkomen verzaligen en vergeten van zichzelf en onvoorwaardelijke toewijding van gemoed en leven met inspanning van alle krachten. Aanbidden is liefhebben met geheel het hart en verstand en vermogen.' Aanbidding leidt tot het maken van voorstellingen. 'Wie kan aanbidden en niet van het aangebedene zoo vervuld zijn, dat het zijn gedachten voortdurend bezighoudt, dat hij, ofschoon 't hier den Oneindige en Onzienlijke geldt, niet kan nalaten zich

daarvan een voorstelling te vormen, een beeld in welks aanblik hij zich verheugt?' Religieus spreken en handelen komen voort uit aanbidding. Dit geldt trouwens ook voor afgoderij; aanbidding kan zich op iets onwaardigs richten; dat doet niet af aan het beginsel dat vroomheid, aanbidding, het centrale element in geloof is.

Wat betreft de oorsprong van geloof in de mens, verwijst Tiele naar een benadering die door de criticus van godsdienst Ludwig Feuerbach (1804-1872) naar voren is gebracht: De mens zou wel goddelijk willen zijn, maar ervaart dat hij géén god is. Tiele waardeert deze psychologische analyse van de spanning tussen ideaal en werkelijkheid, als kenmerkend voor de mens. Maar waarom kwelt de mens zich zo met het onhaalbare?

> Waarom is [de mens] niet zo verstandig als het dier, het redeloos vee, zooals hij 't in zijn hoogmoed noemt, dat zich niet afmat met zoeken naar 'tgeen de aarde niet voortbrengt en het aardsche leven niet aanbiedt, maar zich vergenoegt met het bereikbare en zich daarin gelukkig voelt? Waarom? Omdat hij niet anders kan. Dit zuiver dierlijk, zelfzuchtig genot kan hem niet duurzaam bevredigen, omdat hij als mensch iets in zich heeft wat hem dringt de grenzen van het eindige te overschrijden en te streven naar een eindelooze volmaking, al weet hij dat zij voor hem als aardsch wezen onbereikbaar is. Het Oneindige, het Absolute, het waarachtig Zijn in tegenstelling tot het voortdurend Worden en Vergaan – of hoe men 't anders noemen wil – laat hem geen rust, omdat het ook in hem woont.

Anders dan Feuerbach ziet Tiele in geloof niet slechts projectie, maar een confrontatie met het in ons aanwezige gevoel van oneindigheid. Dat geloof méér is dan slechts een psychologisch gegeven, is niet te bewijzen, maar geloof in de realiteit van het oneindige ideaal is fundamenteel voor al ons streven, voor ons bestaan. In elk geval is godsdienst kenmerkend voor de mens; 'het is zeker, dat de godsdienst, met al wat groots is in 's menschen werken en streven, onmiddellijk voortspruit uit hetgeen zijn wezen is als mensch, het oneindige in hem.' Of op z'n minst het menselijk verlangen naar dat oneindige.

Tiele sluit af met een enkel woord over, opnieuw, de relatie met het eigen geloof. Godsdienstwetenschap neemt niet de plaats in van het geloof. 'Zij doe slechts wat haar ambt is, haar licht te laten schijnen over hetgeen de godsdienst altijd geweest is in de geschiedenis der menschheid en nog is in 't menschelijk gemoed. Dan zal zij, ook zonder prediking of pleidooi of apologetisch betoog, alleen door de werkelijkheid die zij onthult, meewerken om de onrustige harten van de kinderen dezes tijd te doen voelen dat er geen

rust voor hen te vinden is, tenzij dat zij opstaan en tot hun Vader gaan.'[28] Kennis van godsdiensten steunt juist geloof, modern opgevat.

Terugblik van een tijdgenoot

Na zijn emeritaat als hoogleraar in september 1901 heeft Tiele niet veel tijd van leven meer gehad; op 11 januari 1902 is hij op eenenzeventigjarige leeftijd overleden. Het Levensbericht voor de Academie der Wetenschappen is verzorgd door P.D. Chantepie de la Saussaye, sinds 1899 in Leiden hoogleraar voor encyclopedie der godgeleerdheid en ethiek, maar daarvoor Tieles Amsterdamse collega voor de geschiedenis der godsdiensten. Hij wijst op Tieles status, met Friedrich Max Müller in Oxford, als 'de twee vaders der godsdienstwetenschap.' 'Na een en ander maal het recht zijner studiën te hebben verdedigd, heeft hij zijn krachten gewijd aan den positieven opbouw zijner wetenschap. [...] Hij begreep dat het pleit [voor het nieuwe vak] het best gewonnen werd door te werken alsof het reeds gewonnen was.' De Gifford Lectures 'kan men als de kroon op zijne schitterende loopbaan beschouwen.' Wat het vak betreft, benadrukte Tiele bronnenstudie, de studie van talen en schriften die nog maar nauwelijks bekend waren. Tiele ging echter verder door de teksten te gebruiken voor historische studie. Hij meende dat we godsdiensten vooral kennen via godsdienstige voorstellingen, mythen en legendes. In de Giffordlezingen heeft hij de houding van aanbidding als het wezen van den godsdienst voorgesteld, maar 'als hij geschiedenis schreef, ging dit schuil.'

Over Tieles denken in termen van ontwikkeling, en zelfs van wetten, is La Saussaye sceptisch. 'Laat mij bekennen, dat ik over dat stelletje van wetten [...] soms heb geglimlacht.' Tiele was te zeer door positivisten en naturalisten op sleeptrouw genomen, al wilde hij dat niet. 'Voor Tiele is, ook in de Giffords, het wezenlijke niet anders dan het feitelijk algemeene. Dit kan ons niet verbazen. De historicus wil tot wijsgeerige conclusies komen door het ordenen zijner historische gegevens; wijsgeerige bespiegeling is hem vreemd, hij is er bang voor.' De kracht van Tiele lag in de feitenkennis. Dat volgens Tiele zijn visie op godsdienst voortkwam uit zijn kennis van de geschiedenis van de godsdiensten verhult de rol van zijn eigen geloof.

> Dat het wezen van den godsdienst in aanbidding bestaat heeft hij niet na rondvraag bij Eskimo's en Negers vernomen, dit is niet het algemeene maar het hoogste in den godsdienst; het zijn de godsdienstige overtuigingen waarvan hij prediker is geweest die hem dit, buiten zijn wetenschappelijke methode om, hebben geleerd.[29]

Tieles opvattingen over het wezen van geloof zijn een uitdrukking van zijn eigen overtuiging en niet vrucht van historisch onderzoek. In dit Levensbericht klinkt naast waardering ook afstand door. De nadruk op het eigen geloof past trouwens bij Chantepie de la Saussaye. We komen zo over hem te spreken.

Godsdienstfilosofie in een pluralistische context

In 2001, toen ik in Leiden als hoogleraar godsdienstfilosofie begon, was er net een tweede opleiding gestart, de studie der wereldgodsdiensten. Wat betreft de afzonderlijke godsdiensten is de invulling redelijk helder: er kwamen vakken over boeddhisme, islam en zo meer. Hoe voor deze opleiding de godsdienstwijsbegeerte vorm te geven? Eén boek dat ik een aantal jaren met plezier met studenten heb gebruikt is John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, de neerslag van de Giffordlezingen die hij in Edinburgh honderd jaar na Tiele heeft verzorgd. Hick, een Britse, vrijzinnig-christelijk godsdienstfilosoof, beschouwt de vele religies als verschillende perspectieven op het Ene, of, zoals hij het noemt, het Werkelijke. Filosofisch verwijst hij naar Immanuel Kant: we kennen de werkelijkheid niet zoals die echt is, maar zoals die in onze categorieën gevat wordt. Anders dan Kant ziet Hick dit pluralistisch: verschillende tradities hanteren hun eigen categorieën. Zo is er verscheidenheid in vorm, al bieden ze allemaal wegen naar het Ene. Althans, dit geldt voor godsdiensten die de spanning tussen ideaal en werkelijkheid thematiseren en die dus zoeken naar een weg die leidt tot verlossing uit onze beperkingen en verdeeldheid. Het onderscheid tussen deze godsdiensten en andere maakt Hick met behulp van een breuk die de Duitse filosoof Karl Jaspers in de geschiedenis van de mensheid zag, de Spiltijd. Het is de tijd van de profeten in Israël, van prins Gautama die de Boeddha werd, van Zarathustra in Perzië, van de profeten in Israël en van de grote filosofen in Griekenland. Het onderscheid dat hij zo maakt, komt in grote lijnen overeen met een onderscheid dat Tiele maakt, tussen natuurgodsdiensten en zedelijke godsdiensten. Ook anderen, zoals de auteur van populaire boeken over religie Karen Armstrong, zien in de Spiltijd, de Axiale Tijd, een cruciale periode in de geschiedenis van de mensheid.

Ik vind het zoeken naar gemeenschappelijke wortels, wetenschappelijk gesproken, onzin.[30] Die gemeenschappelijke oorsprong, die spiltijd, is een uitvinding van aardige moderne mensen die graag verdraagzaamheid willen bevorderen. Het is een scheppingsverhaal over de oorsprong van onze religies. Net als alle scheppingsverhalen zegt dat meer over de vertellers

dan over gebeurtenissen lang geleden. Moreel levert het claimen van een gemeenschappelijke oorsprong ook niet de gewenste uitkomst op. Je kunt een gezamenlijke oorsprong hebben en toch elkaar naar het leven staan, zoals blijkt bij iedere broedermoord. Een gezamenlijke oorsprong is niet voldoende. Het is ook niet nodig. We moeten ook fatsoenlijk omgaan met groepen waarmee we deze wending in de cultuurgeschiedenis niet zouden delen, zoals de aboriginals in Australië, de volkeren van Nieuw-Guinea, en de oorspronkelijke bewoners van het Amerikaanse continent. Het beroep op een gemeenschappelijke oorsprong of geschiedenis is een normatief 'scheppingsverhaal'. Dit als historische wetenschap presenteren, geeft wetenschap een morele of religieuze rol.

Hoe dan wel? Wat mij betreft is een onderscheid uit discussies over ethiek nuttig, namelijk het onderscheid tussen een brede en een smalle moraal. Een *brede* moraal is een moraal die veel aspecten van het leven omvat. In die zin zijn er veel verschillende vormen van 'brede moraal'. Schematisch: de brede moraal van Staphorst zal anders zijn dan die van de Amsterdamse binnenstad; zo is er een andere code over zwemmen op zondag en over ongehuwd samenwonen. *Smalle* moraal is dat deel van de morele code dat we gezamenlijk hebben. Daartoe behoren de regels van het politieke proces. Ook die regels zijn voor discussie vatbaar, maar ze functioneren wel als gemeenschappelijk kader, als paraplu waaronder verschillende levensstijlen met ieder een eigen pakket aan morele en religieuze overtuigingen kunnen bestaan. Wat mij betreft werken we aan die gemeenschappelijke kern, maar is dat geen identiteit in de veelomvattende zin van het woord; het is een aspect van allerlei verschillende identiteiten. Daarom is het maatschappelijke en politiek nodig om pluriformiteit te aanvaarden. Wetenschappelijk inzetten op overeenkomsten, op eenheid, is géén antwoord op de maatschappelijke en politieke, 'praktische', taak om te leven in een wereld vol diversiteit.

Tiele behandelt de geschiedenis van de godsdiensten en meent dat er patronen zijn in die ontwikkeling. Daarbij plaatst hij het christendom, in de moderne gestalte die hem dierbaar is, als hoogste vorm van religie op een voetstuk. Anderen, zoals Hick en Armstrong, die minder partijdig beogen te zijn, ontlenen aan een gezamenlijke oorsprong morele en maatschappelijke conclusies. Het lijkt me dat dit argumentatief problematisch is. De verbinding van een beschrijvend en verklarend project met waardering, is wetenschappelijk niet geslaagd. Als verhaal, als voorstelling in de vrije, dichterlijke, zin die Rauwenhoff bepleitte, kan een dergelijk spreken over de verwantschap van alle religies soms wel een zinvolle rol hebben, maar dan is het een verhaal, géén argument.

Op 16 september 1901 treedt Tiele af, als rector en hoogleraar. Hij noemt het bij die gelegenheid een voorrecht 'dat ik hier in mijn dierbaar Leiden de wetenschap die ik liefheb een reeks van jaren heb mogen dienen, en hoe verheug ik mij dat de leerstoel die mij werd toevertrouwd, de eerstgestichte van haar soort in ons vaderland en daarbuiten, niet met mijn heengaan is opgeheven, maar bezet is, zooals ik het niet beter kon wenschen.'[31] De benoeming van W. Brede Kristensen, over wie we in het volgende hoofdstuk meer zullen horen, was probleemloos gegaan. Tieles opvolger voor het Remonstrants Seminarium werd het jaar daarna H.Y. Groenewegen, die het boek over de colleges ethiek van Kuenen had samengesteld. Hier richten we ons eerst op de opvolger van Gunning als hoogleraar ethiek en encyclopedie.

P.D. Chantepie de la Saussaye: 'Leven gaat vóór de waarheid'

P.D. Chantepie de la Saussaye zegt van zichzelf 'dat ik vrij onverschillig ben voor systematische eenheid, misschien omdat mijn geest weinig architektonisch is aangelegd, doch voor mijn bewustzijn omdat ik het systeem nooit adequaat zie aan het leven.' Ethiek is fundamenteler dan dogmatiek.

> Leven gaat vóór waarheid; [...] een dogma is de neerslag van leven. Zoo zal de dogmatiek ethisch, niet de ethiek dogmatisch moeten behandeld worden.[32]

In Leiden was hij hoogleraar ethiek en encyclopedie der godgeleerdheid; eerder in Amsterdam was hij godsdiensthistoricus. Hij stelde godsdienstgeschiedenis en geloof niet zo scherp tegenover elkaar als Gunning, maar zocht ook niet de integratie van beide op de wijze van Tiele. Hoe verhoudt zijn werk als godsdiensthistoricus zich tot zijn werk als christelijk ethicus en theoloog?

Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye werd op 9 april 1848 in Leeuwarden geboren als zoon van Daniël Chantepie de la Saussaye, in de jaren daarna Waals predikant in Leiden, vervolgens hervormd predikant in Rotterdam en, vanaf 1872, hoogleraar te Groningen. De zoon verdedigde in 1871 een proefschrift over de godsdienstgeschiedenis. Na enkele jaren als predikant in de Betuwe is hij vanaf 1878 tot 1899 in Amsterdam hoogleraar voor de geschiedenis van de godsdiensten. Daar doceert hij ook kerkelijke vakken tot de benoeming in 1882 van twee hervormde kerkelijke hoogleraren, waaronder Gunning. Zestien jaar later wordt hij in Leiden de opvolger van Gunning. In de Leidse jaren verzorgt zijn vrouw drie vertalingen van werk

van de Deense theoloog Søren Kierkegaard. In 1916 ging hij, vervroegd wegens astmatische problemen, met emeritaat. Hij overleed op 20 april 1920 in Bilthoven.[33] We beginnen hier bij zijn werk als godsdiensthistoricus voordat we ons richten op zijn Leidse werkzaamheden.

Godsdiensthistoricus

La Saussaye verdedigde zijn dissertatie *Methodologische bijdrage tot het onderzoek naar den oorsprong van den Godsdienst* vijf jaar vóór dat het vak godsdienstgeschiedenis een plaats kreeg in het hoger onderwijs. Hoewel het onderwerp historisch lijkt te zijn, brengt hij expliciet zijn religieuze opvattingen mee. Vooronderstelling van dergelijk onderzoek is voor hem dat godsdienst niet slechts een menselijk verschijnsel is, maar 'als godsvereering in niets anders zijn grond vindt dan in *'s menschen betrekking tot God*.' De evolutietheorie van Darwin, dan iets meer dan tien jaar oud, is wat dit betreft onvolledig, 'volgens den zeer eenvoudigen regel, dat een godsdienstig wezen zich niet uit een niet godsdienstig wezen kan ontwikkelen.' Men kan echter wel de ontwikkeling van godsdienst, historisch in de geschiedenis van de mensheid en psychologisch in de ontwikkeling van een individu, bestuderen. Bronnen voor zulk onderzoek zijn materiële overblijfselen en teksten en inzichten over de mens en over culturen. Bij de interpretatie van het materiaal spelen vooronderstellingen een rol. Zo zou iemand kunnen redeneren: 'Het hoogere wordt altijd uit het lagere geboren en dus is de *eerste* toestand van den mensch op aarde als de *laagste* te denken. Van dien toestand zien wij nog een beeld bij de wilde stammen van Afrika en Australië. Hun bestaan komt aan dat der dieren tamelijk nabij.' Dan zou animisme de eerste vorm van godsdienst zijn, gevolgd door polytheïsme en monotheïsme als latere ontwikkeling.

Een andere benadering begint echter bij het monotheïsme. Dan ziet men in de vele goden van het heidendom 'de prismatische kleuren van het ééne reine licht.' Ook deze theorie heeft het nog niet gebracht tot een overtuigende verklaring, maar het heeft de verdienste dat 'het godsdienstig moment, de *godsdienstige* betekenis van de mythen b.v. en van andere heidensche voorstellingen steeds in het oog [wordt] gehouden.' De keuze van het uitgangspunt is van belang, omdat het 'geen onverschillige vraag kan zijn, of wij een dierlijken toestand voor den oorspronkelijken staat van ons geslacht moeten houden, dan wel een toestand overeenkomstig met dien oorsprong, waaromtrent de uitspraak geldt: "God schiep den mensch naar Zijn beeld, naar het beeld Gods schiep Hij hem."'[34] De gedachte dat

we een ontwikkeling zien vanuit primitieve vormen naar een hogere, meer universele en ethische godsdienst, berust op een wijsgerig vooroordeel.

Tiele, nog predikant in Rotterdam, noemt het een proefschrift dat 'van veel studie getuigt en de kennisneming zeer verdient', maar de redenering van La Saussaye acht hij 'zonderling'. Denk aan een onderzoeker die de oorsprong van geloof in spoken onderzoekt: 'is hij onwetenschappelijk als hij dien oorsprong alleen bij den mensch zoekt, zonder daarbij een oogenblik zijn hoofd te breken met de vraag, of ook de spoken niet in aanmerking dienen genomen te worden?' Ook volgens Tiele is God in zekere zin de oorsprong van de godsdienst, want 'God [is] de eeuwige en eenige bron van al wat is'. Maar zo'n uitspraak ligt op een ander niveau. 'Bij het wetenschappelijk probleem dat mij wordt opgegeven als men mij uitnoodigt om naar den oorsprong van den godsdienst te zoeken, mag deze term [God] niet in rekening worden gebracht. Hij ligt er buiten. Niet de oneindige maar de eindige oorzaken heeft de godsdienstwetenschap te zoeken, en zij mag het zich niet gemakkelijk maken, door de eerste voor de laatste in de plaats te stellen.'[35] Volgens Tiele hoort wetenschap alleen met eindige, natuurlijke, oorzaken te rekenen.

Het Utrechtse proefschrift van P.D. Chantepie de la Saussaye was een van de eerste op het terrein van de godsdienstgeschiedenis. Hij toonde de literatuur op dit terrein te overzien. Na de invoering van de wet van 1876, met als nieuw vak de Geschiedenis van de godsdienst in het algemeen, kreeg de Amsterdamse faculteit de gelegenheid daarvoor een hoogleraar te benoemen. Toen ze Tiele niet konden krijgen, kwamen ze uit bij Chantepie de la Saussaye.

In 1878 begint La Saussaye in Amsterdam zijn hoogleraarschap voor Geschiedenis der godsdiensten met de oratie *Het belang van de studie der godsdiensten voor de kennis van het christendom.* Wat hem betreft kunnen christelijke theologie en godsdienstwetenschap naast elkaar bestaan; er is geen fundamentele tegenstelling tussen de christelijke geest en de geest der humaniteit. Godsdienstgeschiedenis is ook een morele opdracht; elke godsdienstvorm 'verdient dat men er opzettelijk en met onverdeelde aandacht kennis van neme.' Voor het christendom is kennis van de godsdienstgeschiedenis in een aantal opzichten van belang. Andere godsdiensten, zoals het manicheïsme en de gnostiek, hebben invloed op het christendom gehad. Dat geldt ook voor latere tijden: 'De Germaansche godenleer leeft nog voort, niet alleen in het sprookje, maar in tallooze gebruiken en plechtigheden, die een Christelijk vernis hebben ontvangen.' Het protestantse christendom komt voort uit 'een zaadkorrel, die uit het Joodsche land ver over de zee gedragen in heidenschen bodem is gevallen,

en eerst op dien grond tot een machtigen plant is geworden.' Historische kennis helpt ons zo het christendom beter te begrijpen.

Vergelijkende studie is ook zinvol wanneer er geen historische beïnvloeding is. Elders ontstonden vergelijkbare vormen van monnikendom en voorstellingen over machten van goed en kwaad. Kennis van natuurverering, zoals verering van een zonnegod, helpt om het eigen karakter van het christendom beter te zien. Overeenkomsten én verschillen leren ons iets over onszelf. De studie van godsdiensten leidt, nog belangrijker, tot beter begrip van godsdienst als psychologisch verschijnsel. 'Een oorspronkelijke openbaring zoeken wij liever op den bodem van het menschelijk hart dan in de historie; maar *daar* zoeken wij niet te vergeefs.'

Kennis werkt in beide richtingen. 'Hoe beter wij het Christendom verstaan des te beter zullen wij de godsdiensten begrijpen. Hoe dieper wij in de godsdiensten doordringen des te meer zullen wij het religieus gehalte van het Christendom waardeeren.' Godsdienstwetenschap is welkom: 'Voor den waarlijk geloovige is de kennis welkom, die hem wel niet meer behoeft te geven wat hij in zijn godsdienst reeds bezit, maar die hem in staat stelt voor zijn geloof de gezuiverde, redelijke, met de beschaving overeenstemmende en daarom vruchtbare uitdrukking te vinden.' Alle uitingen van godsdienst, ook de eigen, mogen we onderzoeken 'Maar daarmede is niet ontkend, dat de kern aller vroomheid, het geloof aan het oneindige, waarheid bevat van een andere soort dan die welke de wetenschap stempelt.'[36]

In zijn Amsterdamse jaren schrijft hij voor het nieuwe vak het *Lehrbuch der Religionsgeschichte,* in twee delen, in 1887 en 1889. Gezien de afhankelijkheid van studies van anderen noemt hij het 'tweede-hands werk'.[37] Zoals hij ook in zijn inaugurele rede stelde, is kennis van andere godsdiensten zinvol; het scherpt ons begrip van het christendom én is relevant vanwege interacties in het verleden en, meer praktisch, voor de zending. Na een algemene inleiding volgt in het leerboek een fenomenologisch deel. Daarin komen verschijnselen aan de orde die in veel religies aanwezig zijn, zoals de verering van stenen, bomen, dieren, sterren, doden en helden; praktijken zoals magie en waarzeggerij, offer en gebed, muziek en processies; en heilige plaatsen en tijden. Deze worden behandeld als universele elementen in menselijk gedrag en beleven. Zijn opvolger K.H. Roessingh noemt het deel over de fenomenologie 'het centrum van dien eersten druk; hier tastte de schrijver het diepst; hier werd de religieuse innerlijkheid der menschheid het scherpst beluisterd. In den tweeden druk moest dat stuk wegvallen; de schrijver beloofde over enkele jaren een afzonderlijk boek over godsdienstige phaenomenologie. Hij heeft het niet gegeven, noch iemand na hem; het belangrijkste boek der moderne godsdienstgeschiedenis is nog ongeschreven.'[38]

In het *Lehrbuch* was de behandeling van verschillende godsdiensten het meest omvangrijke deel. In latere edities was La Saussaye vooral redacteur, met bijdragen van specialisten. Zelf schreef hij nog *Geschiedenis van den godsdienst der Germanen voor hun overgang tot het Christendom* en eerder *Vier schetsen uit de godsdienstgeschiedenis*, over Confucius, Lao-tse, Zarathustra en Boeddha. De aandacht gaat hier uit naar algemene overwegingen over godsdienstwijsbegeerte, godsdienstwetenschap en theologie, maar hij publiceerde dus ook over afzonderlijke tradities.

Het *Lehrbuch* gaf La Saussaye een prominente plaats in het internationale veld. Nog jaren later, in 1912, was hij voorzitter van een internationaal congres van godsdiensthistorici. Het werk werd echter ook bekritiseerd, onder meer in 1900 door de Duitse theoloog Adolf Harnack in een rede als rector van de universiteit in Berlijn. Volgens hem was bestudering van de geschiedenis der godsdiensten te ambitieus gezien de noodzakelijke kennis van veel verschillende talen en culturen. Het was bovendien overbodig; bestudering van de geschiedenis van het christendom in zijn vele varianten zou voldoende zijn, want daarin is alles te vinden: ‘Wer diese Religion nicht kennt, kennt keine, und wer sie, sammt ihre Geschichte kennt, kennt alle.’ We mogen, zo Harnack, dankbaar zijn voor de boeken van Tiele en Chantepie de la Saussaye, maar deze overzichtswerken zijn onleesbaar: ‘Wem es gelingt, den Chantepie de la Saussaye durchzulesen, dem widme ich meine Bewunderung.’[39]

Tieles opvolger, Kristensen, noemt jaren later Harnacks rede ‘de laatste aanval die van bevoegde zijde tegen de, toenmaals nieuwe, of in ieder geval in Duitsland weinig bekende wetenschap gericht werd. [...] In 1910 zond de Theologische Literaturzeitung een circulaire rond, door Harnack zelf als mederedacteur ondertekend, om de lezers mee te delen dat dit tijdschrift voortaan aan de godsdienstgeschiedenis bijzondere aandacht zou wijden en uitvoerige besprekingen van werken op dit gebied zou publiceren, vanwege “de grote betekenis die dit vak, ook voor de algehele theologische wetenschap, heeft verkregen”.’ Harnacks kritiek heeft niet tot slechte persoonlijke verhoudingen geleid; in Leiden logeerde Harnack bij Chantepie de la Saussaye.[40]

Hoewel professioneel een godsdiensthistoricus, blijft La Saussaye meer belang hechten aan de betekenis ‘voor ons’ dan gangbaar voor een historicus. Zo stelt hij in zijn openingsvoordracht op een van de eerste godsdienstwetenschappelijke congressen, in Stockholm op 31 augustus 1897, dat we, wanneer we nadenken over de bereidheid van Abraham om zijn zoon Izaäk te offeren, meer hebben aan Kierkegaards boek *Vrees en beven* dan aan historische kennis over kinderoffers. De *Pensées* van Blaise Pascal zijn een beter uitgangspunt voor het denken over het wezen van de religie dan

kennis van fetisj-geloof bij volkeren in de Stille Oceaan. Wij protestanten, zo spreekt hij collega's toe – een religieus-culturele homogeniteit veronderstellend die een ruime eeuw later mij vreemd voorkomt –, hebben een waardevolle zaak te behartigen. Het gaat niet om wetenschap vervreemd van geloof en het is ook geen benauwd geloof dat wetenschap vreest, het is in weten én geloven een praktische en moedige waarheidsliefde. Dat kan, want godsdienstgeschiedenis raakt niet de kern van geloof maar de wijze waarop zich dat historisch heeft getoond.[41]

Ethicus en theoloog in Leiden

Bij het emeritaat van Gunning stellen vier hoogleraren wederom Albert Bruining voor, net als tien jaar eerder na het overlijden van Rauwenhoff. Gunning stelt P.D. Chantepie de la Saussaye voor. De curatoren besluiten unaniem die voordracht te volgen. Dit is mede te danken aan de doopsgezinde hoogleraar Wijsbegeerte van het recht Willem van der Vlugt. Hoewel zelf 'modern', had hij de curatoren gewezen op de wetenschappelijke statuur van La Saussaye én gepleit voor diversiteit qua richtingen. De overstap van een historische leeropdracht naar een systematische sloot geheel aan bij de persoonlijke belangstelling van Chantepie de la Saussaye. In Amsterdam kwam er, na herschikken van vakken, een vacature voor de Encyclopedie der godgeleerdheid, de Geschiedenis der leer aangaande God en de Geschiedenis van de christelijke leerstellingen. Met die leeropdracht werd daar Albert Bruining benoemd.[42]

La Saussaye opent zijn Leidse inaugurele rede, *De taak der theologie*, met een citaat van Kierkegaard: 'Alleen de waarheid die opbouwt, is waarheid voor u.' Kortom, hij richt zich op de persoonlijke betekenis van geloof. Er is weer behoefte aan geloof nu men beseft dat men te veel van de wetenschap verwacht heeft. 'Men zoekt de verlaten altaren weer op, of bouwt er nieuwe om de dwalende behoefte aan aanbidding te bevredigen.' Het gaat niet slechts om de kerk; de 'strijd om een wereld- en levensbeschouwing, om een inhoud van het leven, een richtsnoer voor de daad, een maatstaf voor het oordeel, deze strijd wordt op de openbare markt der wereld gestreden'. Theologie moet echter niet worden uitgeleverd aan godsdienstwetenschap, want de houding van een gelovige is fundamenteel anders dan die van een 'neutrale' wetenschapper.

> Ik geloof: zegt de vrome. Ik registreer uw geloof onder de menschelijke meeningen en idealen: zegt de geleerde. Deze dialoog nu is onvruchtbaar; hij moet eindigen met een keuze.

Anders dan Gunning, die meer in kerkelijke termen sprak, concentreert La Saussaye zich op het individu. ‘Door den godsdienst komt de enkele mensch tot bewustzijn van persoonlijke waarde, leert hij zichzelf kennen in God, als verheven boven de wereld. Daarom is het van zoo groot belang den godsdienst niet als onderdeel van een onpersoonlijk wereldproces te verklaren. Daarom zijn ook voor de godsdienstwijsbegeerte gelijk voor de theologie de stelsels en reeksen van minder gewicht dan de personen die hun stempel op de geestelijke ontwikkeling drukken.’ Het is een verkeerde gewoonte om de groep te benadrukken. ‘Wanneer ik toch beslist individualist ben dan is het omdat ik, vooral in onze dagen, het gevaar groot acht dat het persoonlijke in dat algemeene onderga. Collectieve overtuigingen, meeningen waarvoor niemand zich verantwoordelijk gevoelt; zij sleepen den mensch mede zonder ooit zijn innerlijk bezit te worden.’ Nadruk op het persoonlijke is in het bijzonder van belang in de ethiek,

> de *zedekunde*, in menig opzicht het voornaamste onderdeel der mij toegewezen taak. Ik heb hier en daar iets vernomen van aandoenlijke bezorgdheid of dit vak bij mij wel in veilige handen zou zijn. Men vreesde wellicht dat ik te veel omgang had gehad met Koppensnellers en dergelijk slag van volk om de noodige aandacht gewijd te hebben aan de zedelijke vraagstukken van onze tijd.

Met dit grapje zet hij zich af tegen godsdiensthistorische ethiek. Hij moet ook weinig hebben van abstracte wijsgerige ethiek; ethiek is persoonlijk en voor hem dus christelijk.[43] Zijn belangrijkste werk uit de Leidse jaren is dan ook het tweedelige werk *Het christelijk leven.*

Chantepie de la Saussaye begint *Het christelijk leven* bij de mens. Het christelijk perspectief vereist géén dualisme van lichaam en ziel, maar er is wel een dualistisch element omdat datgene wat zedelijk vereist is, niet samenvalt met het bestaande. Zo’n dualisme van beschrijving en beoordeling, van feiten en waarden, is onvermijdelijk. ‘Wij hebben de natuurwetten, die dienen tot verklaring, en de normen, waarnaar wij beoordeelen.’ Maar de scheiding kan slechts voorlopig geaccepteerd worden. ‘De normen van ons leven kunnen niet aan ’t wereldplan, de wereldwet vreemd zijn.’ Het plichtsbesef kan geen willekeurige uitzondering zijn; ‘het christelijk geloof ziet in den God, die de zedewet geeft, denzelfden, die de wereld geschapen heeft’. We hoeven het darwinisme niet te bestrijden; men ‘wake alleen tegen de wereld- en levensbeschouwingen in oppervlakkige populariseering er uit afgeleid. Zoo zijn wij de valsche rhetoriek moede: Adam zoon van God of zoon van een

aap. Want die “zoon van God” is ook uit het stof der aarde gevormd (Gen.II, 7), volgens de mythologieën veler volken uit de boomen gegroeid, volgens de nieuwere wetenschap tot de opklimmende ontwikkeling der organische wezens behoorende. Dit alles vecht ons niet aan, wij hebben het over te laten aan de biologische studie.’ Wanneer wij handelen, onderscheiden wij ons als handelende persoon van de rest van de wereld, terwijl we wetenschappelijk gezien niet buiten de keten van oorzaken en gevolgen staan.

Na zo de spanning tussen het natuurlijke en het morele, dat wat zou moeten zijn maar niet is, te hebben getekend, schrijft hij over *het leven in de zonde,* over dat wat in het mensenleven bestaat maar niet zou behoren te bestaan. Bij alle volken treffen we iets dergelijks aan. Het kwaad aan de duivel toeschrijven, is geen bevredigende verklaring, al kan zo’n poëtische voorstelling nut hebben. De vraag is waarom mensen vatbaar zijn voor de verleiding van het kwaad. Het antwoord moet niet op harteloze wijze theologisch worden uitgewerkt. ‘Wij hebben niet over Gods decreten te handelen, maar over onze ervaring. Deze ervaring nu bevestigt de kern van de leer der erfzonde. De zonde is in ons hart, in ons wezen zelf, ook vóór elke daad.’ Christenen spreken van een *nieuw leven,* waarin ze de zonde achter zich hebben gelaten, maar onze zwakheid duurt voort. La Saussaye laat die spanning staan. Zo behandelt hij antropologische, morele en theologische uitgangspunten. Vervolgens gaat hij verder over het persoonlijk leven en over sociale verbanden.

In het christelijk leven willen we verder reiken dan het natuurlijke. Dit vereist echter niet het afwijzen van het aardse leven, bijvoorbeeld door extreme ascese of schuilen in een afgescheiden groep; christelijk leven gaat om het hele leven. Waarbij helaas veel slechts met Gods naam wordt toegedekt. ‘Alle christelijke politiek voert Gods eer in haar banier, maar komt met vroomheid en zedelijkheid op bedenkelijken voet. Valt dan Gods eer als motief van handelen weg? Ja: zoodra wij, Gods werk in eigen hand nemende, van iets bijzonders vaststellen: hiermede is Gods eer gemoeid.’ Wanneer ik Gods naam verbind met mijn plannen, dan gaat het niet meer om God.[44]

Zijn toegepaste ethiek is tijdgebonden. Zo zie ik althans de opvattingen van La Saussaye over de rol van de vrouw in gezin en samenleving en over het belang van vlees eten. Hoewel hij zorg over voedselschaarste een sterk argument voor vegetarisme vindt, want ‘bouwland voedt ongeveer tien maal meer menschen dan weiland’, stelt hij: ‘spier- én zelfs denk- en wilskracht schijnen vleeschvoeding noodig te maken. De 280 millioen vegetarische Hindu’s worden door enkele duizenden *beef* en *mutton* etende Engelschen geregeerd.’ Een koloniale onderschatting van de mogelijkheden, lijkt mij, zelf een halve eeuw vegetariër.

Het persoonlijk leven moet gevoed worden door oefening in gebed, meditatie en zelfonderzoek. La Saussaye benadrukt het eigene van christelijke meditatie, anders dan meditatie zoals die in India ontwikkeld is. 'Hier scheiden zich scherp de wegen van hen die den godsdienst samenvatten in de identiteit, pantheïstisch gedacht en gevoeld, waarbij de mensch opgaat in het Al, en hen die ook in de mystische oefening vermogen te vinden een versterking der persoonlijkheid.' Tot de geestelijke oefeningen rekent hij ook zorgvuldig spreken. ''t Is zo gewoon dat achterklap, bedrog, ijdelheid, vuilheid, schering en inslag zijn van ons spreken; daar moet waarheid, echtheid voor in de plaats komen.' Het gaat om beheersing, leidend tot waarachtigheid.

La Saussaye is positief over verscheidenheid in temperament, aanleg en toestand, het verschil tussen man en vrouw, maar ook de levensfasen, van kindertijd tot ouderdom, al is dat laatste niet altijd positief. 'Gelukkig dat er ook een gezegende ouderdom is in de aantrekkelijke typen van grootvaderlijke en grootmoederlijke liefde en vroomheid, waarbij dan het leven de kindsheid weer nadert, niet in kinderachtigheid maar in eenvoud. Dan wordt de oude van dagen losser van de wereld, hartstochten en belangen zwijgen'. Over de dood: 'Laat ons hierover sober denken en spreken. De dood sluit onze horizon af: van wat daarachter ligt van voortgaande ontwikkeling, opvoeding door God weten wij niets.'[45]

De behandeling van het *sociale leven*, begint hij bij de *familie*, in het bijzonder het gezin. 'Het is aan de Protestantsche christenheid op Germaansche bodem weggelegd geweest het huiselijk en vrouwelijk leven te ontplooien in vroeger ongekende innigheid.' Het is daarbij verstandig grote stands- of cultuurverschillen vermijden, want: 'Bij het huwelijk is het dagelijksche, doorgaande, altijd terugkeerende, ook het kleinste betrokken.' Een tweede huwelijk, na het overlijden van de eerste echtgenote – hij schrijft vanuit mannelijk perspectief –, is aanvaardbaar. Echtscheiding is onwenselijk, maar 'moet ook bestaan, wegens "de hardigheid der harten"'. Het is niet wenselijk, maar: 'Waar zulk ingrijpen noodig is rijde men niet op de stokpaardjes van onverbrekelijk huwelijk en ouderlijke macht, men ontbinde wettelijk wat feitelijk reeds meer dan ontbonden was.'

De *staat* is belangrijk, maar niet alomvattend, want de mens 'is geen kuddedier, zijn individueel bestaan heeft eigen waarde, de orde van het gemeenschapsleven beheerscht hem voor een deel, nooit geheel.' De staat mag dwingen; ze moet ook weerbaar zijn. Dwang door de staat heeft echter zijn grenzen; 'de staat heeft geen religie, geen dogma, hij behoort niet christelijk te zijn.' 'Er is dus geen christelijke politiek.' Hij staat hier ver af van de confessionele politiek, in zijn tijd gedomineerd door Abraham Kuyper.

Hij toont begrip voor de grief 'dat de arbeider, dien men als den eigenlijken producent beschouwt, gescheiden is van de productiemiddelen in handen van den kapitalist, die tijd en werkkracht van den arbeider koopt.' Al houdt hij afstand tot het socialisme, hij deelt de kritiek op 'het opgebruiken en dan wegwerpen van verstooten menschenlevens, waaronder vrouwen en kinderen die wegteren in fabrieken en vunze werkplaatsen.' Het is dan ook goed dat mensen zich organiseren in vakverenigingen en werkgeversbonden, om door samenwerking hun belangen te behartigen.

Wat de *kerk* als maatschappelijke organisatie betreft, signaleert La Saussaye: 'velen die niet geheel met religie gebroken hebben willen van kerk niets weten. Welnu tot dezulken kome de kerk – niet als kerk.' Het openbaar onderwijs is volgens hem van belang, omdat onderwijs samen gaat met opvoeding. 'De volksgeest nu is van christelijk-zedelijke ideeën doordrongen, en deze, niet dogmatisch opgelegd, maar als onderstelling, achtergrond bij het onderwijs aanwezig, hebben bij uitstek nationale en maatschappelijke waarde.' Terzijde: In hervormde kring werd vaak voor openbaar onderwijs gekozen, in gereformeerde kring gaf men de voorkeur aan bijzonder onderwijs.

'De *mensheid'* is niet een apart organisatieniveau; de 'humaniteit is een ethische idee die een taak inhoudt om in de bijzondere verhoudingen het algemeen menschelijke te ontwikkelen.' Tot dat algemeen menselijke behoren kunst en cultuur; de fantasie kan ons dragen in het streven naar een hogere, meer volmaakte wereld. 'Het hooge voorrecht der kunst geve dus ook den christen niet prijs. Zij is niet louter aanvulling en versiering, spel en feest; zij is ernst.'[46]

Op vrijdag 2 juni 1916 houdt P.D. Chantepie de la Saussaye zijn afscheidscollege, enkele jaren voor zijn zeventigste verjaardag. Dankzij de studie der godsdiensten, sinds een halve eeuw, zijn we dat wat ver van ons af staat beter gaan waarderen én zijn we het christendom beter gaan begrijpen. 'Nu worden er vruchtbaarder aderen ontgonnen, nieuwe feiten ontdekt; en vooral: de gegevens meer psychologisch ontleend.' De theologie werd gestimuleerd klassieke paden te verlaten; er is ook een grotere openheid voor literatuur. Hij dankt de collega's voor vriendschap, ook bij verschil van richting. 'Ik spreek van geestverwanten waar ik overeenstemming van geest en streven, niet waar ik gelijkheid van leer of meening speur.' Hij noemt de godsdiensthistoricus Brede Kristensen 'mijn trouwe vriend'. En tot zijn opvolger zich richtend: 'De mentaliteit en inzichten van iemand van uw geslacht, waarde Roessingh, zijn anders, *moeten* ook anders zijn dan die van een man die nog in de eerste helft der 19de eeuw geboren is. Mijn beste

wenschen vergezellen u, en met velen koester ik goede verwachting van wat gij als geleerde aan onzen Hoogeschool, niet minder (want dit gaat er mee gepaard) wat gij als geestelijk leidsman en voorganger zult worden.'[47]

Het persoonlijke gaat voor het algemene

Op 20 april 1920 overleed P.D. Chantepie de la Saussaye. De doopsgezinde Amsterdamse hoogleraar klassieke talen Koenraad Kuiper roemt zijn belezenheid en de wijze waarop hij die kennis deelde met anderen. 'Zijn fijne menschenkennis legde u het boek in de handen dat juist gij noodig hadt, en zijn boekenkennis deed hem zelf ook in zijn wetenschappelijk onderzoek met zeldzamen takt den weg vinden naar de meest betrouwbare bronnen.'[48] Een leerling uit de Amsterdamse jaren, sinds 1907 kerkelijk hoogleraar in Leiden, de ethisch-orthodoxe H.M. van Nes, roemt La Saussaye als prediker, zelfs 'in gevangenis en werkhuis', maar spreekt ook over het geloofsleven thuis. 'Wie hem op zijn studeerkamer bezochten, zullen op zijn bureau de "devotional literature" hebben opgemerkt, die altijd voor het grijpen stond; [...]. Hij was nog een man van den ouden stempel, en hield de huiselijke godsdienstoefening, 's morgens met den Bijbel, 's avonds met gewoonlijk een Duitsch gezangboek, steeds in eere.' Tegelijk bleek hij in Leiden als leermeester 'vooral de man der jongeren te zijn; toonde oog en hart te hebben voor hun behoeften, mede te leven in hun strijd, dien hij niet vergemakkelijkte, maar wel verdiepte. Wie zich tegenwoordig rechts-modernen noemen, zijn in den regel geesteskinderen van La Saussaye.'[49]

Een van die rechts-modernen is Roessingh. Volgens hem is het beste niet te vinden in de boeken, maar in de herinnering aan zijn 'ondogmatische, maar Christelijk-geloovige benadering van alle levens- en cultuurvragen'. Hij heeft geprobeerd door de religieuze beleving van vreemde volken te schetsen 'aan ons, moderne westerlingen, hun ziel nabij te brengen.' Hij zag de spanning tussen geloof en cultuur, tussen het absolute en het aardse, relatieve, maar leefde vanuit de eenheid van christendom en cultuur. Hij verdroeg tegenstellingen omdat hij een basis had om op te staan. 'Dat vaste punt was geen wijsgeerig stelsel, geen kerkelijke belijdenis, ook niet de Bijbel, het was het Christelijk leven, subjectief gekleurd – natuurlijk, hoe anders, – maar waaraan Gods openbaring in Christus het eeuwigheidskarakter had geschonken.' La Saussaye heeft rechtzinnige studenten losser gemaakt, terwijl hij 'den andere, den 'moderne', meer had doen begrijpen van de kracht van het Evangelie, van de beteekenis der Christelijke traditie.' 'Zijn werk is af. Het heeft lacunes, natuurlijk, het kleed der tijden wisselt snel. Een jonger geslacht eischt dieper wijsgeerige fundering, dan De la Saussaye

bood. Hij wist dat zelf, hij vond dat ook best. Kennistheorie, methodologie interesseerden hem volstrekt niet'. Er ligt een taak voor zijn opvolger, zo is de boodschap van Roessingh aan zichzelf.[50]

Verrassend was voor mij dat Rick Benjamins in *Een en Ander: De traditie van de moderne theologie* uit 2008 een hoofdstuk vrijwel geheel wijdt aan de theologie van Gunning; ik zou in een studie over de moderne theologie eerder een hoofdstuk over La Saussaye verwacht hebben, vanwege diens openheid voor godsdienstwetenschap, psychologie en cultuur én diens gerichtheid op het individu. Benjamins signaleert wel het verschil tussen Gunning en Chantepie de la Saussaye. Gunning beïnvloedde in Nederland midden-orthodoxe theologen zoals K.H. Miskotte en O. Noordmans, en daarmee de mede door Karl Barth beïnvloede dialectische theologie in Nederland. 'Roessingh incorporeerde het ethisch gedachtegoed van La Saussaye in zijn rechts-modernisme.'[51] De wijze waarop is een zaak voor het volgende hoofdstuk.

Chantepie de la Saussaye was in eerste instantie in Amsterdam aangesteld als historicus. Net als Rauwenhoff krijgt hij later de kans om zich meer te richten op dat wat hem persoonlijk ter harte gaat. Ook hij begint dan bij ons eigen bestaan. Ook hij onderscheidt twee invalshoeken. Enerzijds zijn we biologische wezens, objecten van studie. Anderzijds zijn we personen die handelen op grond van redenen; die morele keuzes kunnen maken die tegen hun natuurlijke neigingen in gaan. Bij Rauwenhoff wordt de dualiteit gematigd door de overtuiging dat alles harmonieus samengaat in een zedelijke wereldorde. Bij Chantepie de la Saussaye is de spanning van godsdienstwetenschap en persoonlijk geloof, en daarmee van een buitenperspectief (geschiedenis) en een perspectief van binnenuit, gematigd door zijn christelijk geloof, niet als een theorie over het bovennatuurlijke, maar als een levensweg, bepaald door zijn geloof in Jezus Christus. Chantepie de la Saussaye is eerst een vakgenoot van Tiele, maar hij heeft niet veel op met systematisering. Zijn waardering voor Kristensen als godsdienstwetenschapper, over wie meer in het volgende hoofdstuk, spoort met La Saussaye's nadruk op het bijzondere van iedere traditie en van ieder mens, als evenzovele vensters op de onuitputtelijke rijkdom van leven en beleven.

In mijn eigen werk over discussies over de verhouding van geloof en natuurwetenschappen is het naast elkaar bestaan van het natuurwetenschappelijke 'buitenperspectief' en het 'binnenperspectief' van de handelende mens, belangrijk. Objectiviteit en subjectiviteit zit ook in de wetenschap zelf; we beschrijven de werkelijkheid op een wijze die hopelijk gedeeld wordt door anderen én wij zijn degenen die de werkelijkheid beschrijven, op

onze manier. Voor mij lijkt het naast elkaar bestaan van verschillende perspectieven in de wijsbegeerte van Immanuel Kant goed aangepakt te zijn. Wat de kennende mens betreft, gebeurt dat binnen zijn *Kritik der reinen Vernunft*, doordat hij onderscheid maakt tussen de vooronderstellingen die de kennende persoon mee brengt, de categorieën waarmee de werkelijkheid wordt geordend, en de op empirie gebaseerde kennis die met behulp van die vooronderstellingen tot stand komt. En het naast elkaar bestaan van kennis en morele uitgangspunten is bij Kant het onderscheid van theoretische en praktische wijsbegeerte. Waarbij in dat laatste domein door hem één fundamentele toetssteen voor de ethiek naar voren wordt gebracht: regels moeten algemeen geldig zijn. Een regel die voor anderen geldt maar niet voor mezelf, is géén morele regel. Daarmee heeft ook het domein van de ethiek een algemeen geldig uitgangspunt.

Volgens mij is algemeen geldigheid van belang in kennis en in ethiek, maar is het in het leven onvoldoende. Ons handelen kan beoordeeld worden naar morele maatstaven: Zouden we ons ook voor anderen zo inspannen? En ieders handelen kan deels begrepen worden uit eigenbelang; we hebben behoefte aan voedsel en nog veel meer. Maar we worden ook gedreven door zaken die niet algemeen geldig zijn, zoals familiebanden, vriendschap en ouderschap, of door liefde voor muziek, toewijding aan het verzamelen van postzegels of inzet voor de natuur om ons heen. We handelen ook uit liefde voor bepaalde personen of zaken; de Amerikaanse filosofe Susan Wolf spreekt daarom van 'reasons of love'.[52] Dat individuele van menselijke identiteiten verdient een plek in ons denken over onze levens. Leidt dit tot relativisme in een pluralistische wereld? Laten we dan de vraag naar algemeen geldige waarheid los en die naar onpartijdige moraal? Hoe verhoudt zich oog voor het individuele, het persoonlijke, tot de wijsbegeerte, het redelijk denken over ons denken en beleven, ook in zaken van geloof?

3. Geloven als waagstuk

De moderne theologen waren zelfverzekerd in hun vertrouwen op de rede (Scholten), op het universele ethisch monotheïsme van de profeten en Jezus (Kuenen), op de zedelijke wereldorde (Rauwenhoff) en de ontwikkeling van de godsdiensten (Tiele). De ethisch theologen hadden vaste grond onder de voeten in hun geloof, kerkelijk of persoonlijk opgevat (Gunning, Chantepie de la Saussaye). Cultuurhistorisch zien we rond de Eerste Wereldoorlog, die toen nog niet 'de eerste' heette, in velerlei opzichten een wending van zelfverzekerd geloof in vooruitgang, van optimisme, naar een meer pessimistisch levensgevoel. We zullen zien dat de opvolger van Tiele, Kristensen, weinig moet hebben van Tieles grootse visie; het geloof van een ander kunnen we proberen zo goed mogelijk te verstaan maar we kunnen het nooit volledig verstaan. Zijn collega Roessingh bevraagt het moderne optimisme van Scholten kritisch en noemt geloof een waagstuk. Maar er is bij de drie die we in dit hoofdstuk bespreken ook verwantschap met de eerdere denkers in het besef dat godsdienst mensenwerk is en in een vrijmoedig, creatief gebruik van de taal, in het bijzonder bij de christelijk humanistische H.T. de Graaf.

W.B. Kristensen: 'vreemdelingen in de voorhof van de tempel'

W. Brede Kristensen, de opvolger van C.P. Tiele, ziet als de taak voor de godsdiensthistoricus te begrijpen hoe de gelovige zelf het eigen geloof beleeft. Zeker voor wat betreft de godsdiensten van de Oudheid kunnen wij dat niet; we staan er te ver van af. Daarom vatten we hun uitspraken symbolisch op, ook al waren het voor die gelovigen geen symbolen, maar werkelijkheid.

> Want godsdienst is geloof in goddelijke werkelijkheid, niet in symbolen van die werkelijkheid. Maar in dat allerheiligste van de antieke godsdiensten zullen wij nooit doordringen. Wij blijven vreemdelingen in de voorhof van de tempel.[1]

Zijn concentratie op het geloof van de gelovige leidt tot godsdiensthistorische detailstudies. Die samenvoegen in een wijsgerig, theologisch of evolutionair geheel, past daar volgens Kristensen niet goed bij. Zijn collega K.H. Roessingh schrijft in 1925 over het verschil tussen Kristensen en Tiele:

> Ondanks alles was het Tiele toch eigenlijk om de wijsbegeerte te doen, om wetten van ontwikkeling, om het wezen van de religie, om den gang der idee. Hieraan werd [door Kristensen] onverbiddelijk een einde gemaakt; voortaan ging het om de religie van de Assyriër of den Griek, en daarom alleen, om den geestelijken zin van het animisme of van de vereering van het heilig water, waarbij elke gedachte aan primitiviteit werd gebannen, van 'ontwikkeling' niet meer werd gewaagd.[2]

Kristensen is bovenal een godsdiensthistoricus. Als opvolger van Tiele was ook godsdienstwijsbegeerte deel van zijn leeropdracht. Ruim twintig jaar later neemt hij van dat onderdeel afscheid. Wat zegt dat over zijn visie op godsdienst?

William Brede Kristensen (21 juni 1867-25 september 1953) werd in 1901 Tieles opvolger voor godsdienstgeschiedenis en -wijsbegeerte. Eerder, in 1890, was Kristensen naar Leiden gekomen om bij Tiele te studeren. Kuenen heeft destijds echter de diepste indruk op hem gemaakt. In die jaren werkte Kristensen ook in het Museum voor Oudheden. Een zoon van Kristensen vertelt over de mummies: 'Hij hielp ze uitpakken en ontcijferde de inscripties. Hij kamde de vastgeplakte haren los.'[3]. In 1896 promoveert hij in Oslo, destijds Kristiania, op voorstellingen van leven na de dood in de Egyptische godsdienst. Hij bestudeerde ook het Zoroastrisme en andere godsdiensten uit de oudheid. Dat jaar trouwt hij met Anna Lunde, die vier maanden later overlijdt aan difterie.

De voordracht voor het hoogleraarschap in Leiden, in 1901, was eervol, maar Kristensen twijfelde. Tiele had in Leiden bij zijn advies om Kristensen als eerste op de voordracht te plaatsen geschreven dat die 'volkomen thuis' was in de wijsbegeerte, maar Kristensen zag dat zelf anders en besluit daarom de benoeming niet aan te nemen. Zijn broer zou hem overtuigd hebben: 'Jij kunt best zoveel van de wijsbegeerte leren als je nodig hebt om aan de studenten door te geven.' Zo is hij een godsdiensthistoricus, die in zijn onderwijs de wijsbegeerte erbij moet doen. De wijsgerige colleges spitsten zich toe op Kant, Schleiermacher, Hegel en Kierkegaard. Een zoon schrijft: 'Vader kocht geen boeken *over* hen, maar *van* hen. Daarin probeerde hij met hen mee te denken, en zodoende hun gedachten zo weer te geven, dat zij er zichzelf in herkend zouden hebben. Deze werkwijze – niet beoordelend, maar inzichtelijk makend – is kenmerkend voor zijn wetenschappelijke werkwijze.' Ook ten aanzien van de wijsgeren is hij een empathisch historicus, die hun opvattingen in hun eigen termen probeert te vatten.[4]

Een terzijde: tweede op de voordracht van de faculteit stond Nathan Söderblom, een Zweeds godsdienstwetenschapper die latere edities van

een leerboek van Tiele, het *Kompendium der Religionsgeschichte*, verzorgde. Söderblom werd in 1914 de aartsbisschop van de Lutherse kerk in Zweden. Als één van de grondleggers van de oecumenische beweging, de internationale christelijke samenwerking, kreeg hij in 1930 de Nobelprijs voor de vrede. Derde op de voordracht was de Deen Edvard Lehmann; de Scandinaviërs stonden er goed op. Kristensen was in Leiden al bekend en beheerste het Nederlands enigszins.

In 1912 wilde het Noorse parlement Kristensen naar Noorwegen terughalen, maar hij besloot in Leiden te blijven, waar hij de omstandigheden voor zijn onderzoek goed vond. In 1916 trouwde hij met Jacoba Heldring, met wie hij drie kinderen kreeg. In 1937 ging Kristensen met emeritaat. Zijn opvolger voor godsdienstgeschiedenis was Hendrik Kraemer, een theoloog met ervaring in de zending, een kenner van de godsdiensten van Nederlands-Indië. Daarmee kwam de aandacht voor deze leerstoel te liggen bij hedendaagse religies, na het op teksten gerichte onderzoek van antieke godsdiensten zoals dat was gedaan door Tiele en Kristensen. Tijdens de Bezettingstijd woonde Kristensen in Oosterbeek, waar ze zelf aardappelen en groenten konden verbouwen. Bij de Slag om Arnhem in 1944 werd zijn huis daar grotendeels verwoest, waarbij zijn aantekeningen verloren gingen. Hij vatte dit positief op, als aanleiding om zaken opnieuw te bekijken.[5] Kristensen publiceerde vrijwel uitsluitend in het Noors en het Nederlands. Hij bezocht nauwelijks conferenties, zodat hij internationaal weinig zichtbaar was.

Fenomenologie

Uit zijn archief in de Leidse Universiteitsbibliotheek blijkt dat Kristensen vanaf 1904 in de titel van colleges ‘phaenomenologie’ gebruikte. In 1960 zijn, postuum, zijn colleges in een Engelse vertaling uitgegeven als *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*. In de godsdienstgeschiedenis gaat het hem om individuele godsdiensten en gebruiken. In de godsdienstfenomenologie worden vergelijkbare elementen samen behandeld. Je zou van vergelijkende godsdienstwetenschap kunnen spreken, maar die term is te vaak gebruikt om aan de vergelijking ook een beoordeling, een hiërarchie van hoger en lager, ontwikkeld of primitief, te verbinden en daarom vindt Kristensen die term wetenschappelijk onbruikbaar.

Fenomenologie richt zich niet op godsdiensten als gehelen, maar wijst op overeenkomstige gebruiken en ideeën, om die groepsgewijs te bestuderen. De inhoudsopgave van *The Meaning of Religion* laat dit zien. Het eerste deel gaat over hemel en aarde, ‘kosmologie’. Te denken is aan hemelgoden

en hemellichamen, de Aarde en wat die voortbrengt, heilige bomen en heilig vuur. Het tweede deel gaat over de antropologie, het denken over de oorsprong van de mens en de levenscyclus van geboorte tot dood. Het derde deel gaat over de cultus, over heilige plaatsen en tijden en over religieuze handelingen zoals gebed, eed, vloek, reiniging en offer. Deze thema's komen in verschillende godsdiensten aan de orde. Door ze vergelijkenderwijs te beschouwen kan de fenomenologie de *betekenis* van religieuze rituelen en symbolen voor gelovigen bespreken, zonder zich te bekommeren om de juistheid van die gebruiken of de waarheid van de ermee verbonden overtuigingen.

Bij Koninklijk Besluit van 23 september 1922 wordt Kristensens leeropdracht officieel de Geschiedenis der godsdienst in het algemeen en de Fenomenologie van de religie. Het Academisch Statuut van 1921, een toespitsing van de Wet op het Hoger Onderwijs, bood daartoe de mogelijkheid: 'In de 'geschiedenis der godsdiensten in het algemeen' is ook de phaenomenologie van den godsdienst begrepen.'[6] Godsdienstwijsbegeerte draagt Kristensen dan over aan zijn collega K.H. Roessingh.

Een stap terug in de tijd. In zijn oratie *Het verband tussen godsdienst en de zucht naar zelfbehoud*, gehouden op 25 september 1901, formuleert Kristensen gedachten over de verhouding tussen godsdienstgeschiedenis en godsdienstwijsbegeerte. Geschiedenis en wijsbegeerte zijn methodologisch verschillend, maar samen streven ze ernaar

> de godsdienst naar zijn diepste wezen als een eenheid onder alle geschiedkundige verschijnselen op godsdienstig gebied te vinden. [...] Het is zelfs zoo, dat eerst de waarneming van deze eenheid, dus eerst de uitkomst van het philosophisch onderzoek naar het wezen der godsdienst, ons de laatste en volledige verklaring brengt van de geschiedkundige verschijnselen.

Net als Tiele spreekt hij op dat moment van het wezen van de godsdienst. Direct hierna volgt echter een eigen accent, zijn aandacht voor het perspectief van de gelovigen. Die hebben zelf ideeën over de betekenis van dat wat zij doen en geloven wanneer zij proberen 'het wezenlijke in hun godsdienst onder woorden te brengen of op andere wijze te doen uitkomen.' De betekenis voor de gelovigen wil hij serieus nemen. Dit illustreert hij met de verering van het rund in het Zoroastrisme; dit 'vertegenwoordigt ook het ethischgodsdienstig leven.' Wat voor ons mythisch of onbegrijpelijk is, is voor de gelovigen betekenisvol, wijsgerig.

Bepaalde denkbeelden en gebruiken komen in verschillende godsdiensten voor, op een wijze die zich niet uit directe beïnvloeding laat verklaren. ‘Wij moeten aannemen dat de overeenkomst in verband staat met den dieper liggenden gemeenschappelijken aard die aan alle godsdiensten ten grondslag ligt’. Hier toont zich de interesse in fenomenologie. Een belangrijke toespitsing daarvan is bij hem het denken over de betekenis van leven en dood. Door de goden te dienen en te prijzen, en zo het leven in te voegen in de zedelijke wereldorde, ervaart iemand zich als opgenomen in de goddelijke wereldorde, en brengt een mens zich ‘in den stroom van het wereldleven, dat altijd duurt en geen dood kent. De onsterfelijkheid is in de eerste plaats niet het loon, zij is de aard zelf van zijn ethisch-godsdienstig leven’, het leven in overeenstemming met de zedelijke en materiële orde.

Historisch onderzoek laat zo wijsgerige motieven in het denken van de gelovigen zien. Zo blijft het echter ‘een geschiedkundig onderzoek, een onderzoek van feiten die tot den geschiedenis behooren.’ Kristensen begeeft zich niet in een wijsgerige discussie over de betekenis van overtuigingen voor ons.[7]

Hij publiceerde veel bijdragen over godsdiensthistorische zaken, in het bijzonder over de godsdiensten van Egypte, Griekenland en Rome. In *Symbool en werkelijkheid: Een bundel godsdiensthistorische studies* die in het jaar na zijn overlijden verscheen, treffen we uit de *Mededelingen van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen* bijdragen aan over ‘De heilige horens en de Oud-Kretenzische godsdienst’ uit 1913, ‘Over de viering van de Osiris-mysteriën’ uit 1916, ‘De symboliek van de boot in de Egyptische godsdienst’ uit 1919 en ‘De slangenstaf en het spraakvermogen van Mozes en Aäron’ uit 1953. In deze bundel vinden we echter ook bijdragen over methodologische vragen en het wezen van de godsdienst.

In ‘Symbool en werkelijkheid’, in 1931 verschenen in *De Gids*, spreekt hij van de noodzaak tot symbolische uitleg én de beperkingen daarvan. Wij kunnen niet zonder symbolische uitleg wanneer wij godsdienstige voorstellingen en gebruiken uit de Oudheid proberen te begrijpen. Die symbolische uitleg komt pas met de wijsgerige duiding door de Griekse filosofie gegeven, omdat toen (en nog meer voor ons) de antieke beleving van de werkelijkheid was verdwenen. De gelovigen hadden geen symbolische uitleg van nodig om hun eigen woorden en handelingen te begrijpen. ‘Zij begrepen hun eigen taal onmiddellijk, en zij leefden in de voorstellingen van hun eigen godsdienst. [...] De antieke geloofsformuleringen waren geen tekens voor iets anders, wat daarachter verborgen lag, maar de enige juiste en volkomen adequate uitdrukkingen van de werkelijkheid die bedoeld

was. Het verbijsterende is, dat de bedoelde werkelijkheid voor ons geen werkelijkheid meer is.'

Bijgeloof bestaat niet

Onze afstand tot de overtuigingen van anderen, komt ook aan de orde in een bijdrage met de titel 'Geloof of bijgeloof?' Iets bijgeloof noemen, zegt niets over de historische werkelijkheid. Het is een oordeel dat iets zegt over onze opvattingen.

> Wie zich geroepen voelt eigen inzichten daarover mede te delen heeft de historische werkelijkheid door eigen werkelijkheid vervangen. Dat te doen is het goed recht van de dogmaticus of de wijsgeer, wanneer hij zijn opvatting van het geheel of van een gedeelte van de godsdienstige geschiedenis formuleert. Maar de historicus staat er anders tegenover. Het kan zijn taak niet zijn het historisch gegevene als loopplank voor eigen beschouwingen te gebruiken. Niet wat hij er over denkt, maar wat de gelovigen er over dachten, heeft hij voor ons duidelijk te maken.

Godsdienstig geloof is voor de betrokkene zelf nooit bijgeloof; 'voor de historicus is dan de dankbare taak weggelegd om het inzicht te bevorderen, dat veel van wat gewoonlijk voor bijgeloof doorgaat, die minachtende naam niet verdient, maar inderdaad godsdienstig geloof is, met al de luister aan die naam verbonden.'[8] Recht doen aan de bestudeerden is voor hem een intellectuele én een morele opdracht.

Hij wijst een overkoepelend evolutionair schema af. Kristensen waardeert de sterke groei in kennis in de negentiende eeuw, door taalstudie en opgravingen, maar dat is slechts kennis van de uitwendige feiten. 'Het werd niet opgemerkt, dat de onderstelde evolutie een schema was, aan de geschiedenis opgelegd, een theorie die de historische werkelijkheid alleen oppervlakkig raakte en tot het beter verstaan van vreemde voorstellingen niets kon bijdragen.' Wij doen er beter aan terug te keren tot denkers uit de Romantiek zoals Johann Gottfried Herder (1744-1803) en Friedrich Schleiermacher, omdat zij 'het geloof der gelovigen als godsdienstige werkelijkheid hebben erkend, en dat zij daarom de vreemde geloofsvormen naar hun volstrekte waarde en geldigheid hebben trachten te begrijpen, namelijk de waarde en de geldigheid, die de gelovigen zelf er aan hebben toegekend.'

Hij sluit hierbij aan bij Schleiermachers *Reden über die Religion*, waarin deze godsdienst definieert als 'Anschauung des Universums'. Anschauung, schouwen, is 'ons vermogen om een geestelijke realiteit op te vatten.' Je zou

dat vermogen ook intuïtie of fantasie kunnen noemen, een 'scheppende werkzaamheid van onze geest'. Scheppend, vrij, al is zij tegelijk 'door haar object streng gebonden en inderdaad volkomen bepaald. Maar niettegenstaande deze objectieve oriëntering bezit de Anschauung geen algemene geldigheid, en wel omdat zij niet rationeel, maar scheppend is.' Een analogie is het 'zien' van een persoon; de een vormt zich een ander beeld dan de ander. 'Alleen voor de waarnemer bezit zij, wegens haar spontane aard, zelfstandige en volstrekte geldigheid.' Het gevormde beeld is dus subjectief én tegelijk waar. Dit dubbele karakter, als subjectief én waar, biedt hem de mogelijkheid om pluralisme te omarmen zonder dat dit de afzonderlijke perspectieven minder maakt.

Zoals een mens nooit uitputtend gevat kan worden in één beeld, zo geldt dat ook voor het oneindige, het goddelijke.

> De oneindige bepaaldheid van elk gebeuren, dat godsdienstig opgevat wordt, moet ook oneindig vele mogelijkheden van Anschauung meebrengen. Gelijk in de oneindige ruimte elk punt een centrum van het geheel is, zo zijn talloze godsdienstige opvattingen van hetzelfde verschijnsel mogelijk en noodzakelijk. [...] Alle godsdiensten bezitten dezelfde volstrekte geldigheid, doch geen algemene, doch individuele geldigheid.

De bestudering van andere godsdiensten dient er niet toe om de eigen godsdienst beter uit te doen komen, maar 'met het doel om iets van de oneindigheid van de goddelijke werkelijkheid te bespeuren, doordat hij enkele van de tallooze mogelijkheden van Anschauung des Universums leert kennen.'[9] Zo is dus kennis van andere godsdiensten geen relativering van de eigen religie, maar ook geen promotie van die religie. Kennis van andere perspectieven verrijkt ons besef van de oneindige, en dus nooit geheel te vatten, goddelijke werkelijkheid.

In een artikel 'Over waardering van historische gegevens' gaat het om onze beoordeling van historische verschijnselen. Hij bespreekt als voorbeeld de wijze waarop theologen in het vroege christendom Griekse voorstellingen over goden bespraken, om die dan af te wijzen als heidendom of ketterij. Een dergelijke vergelijking doet géén recht aan de ander en leidt niet tot begrip. Een tweede vorm van 'vergelijkende waardering' heeft een grotere ambitie, namelijk om de godsdiensten te plaatsen in één groot verband, de ontwikkeling van de godsdienst, van 'lager' tot 'hoger'. 'Deze opvatting van de taak der godsdienstgeschiedenis hebben, zoals bekend is, onderzoekers van grote naam tot de hunne gemaakt. Onder de allereersten is professor Tiele te noemen. Maar het is ook het ideaal dat voor de geest van zo

menige godsdienstphilosoof heeft gestaan, van de tijd van Hegel af'. Zo'n evolutionaire ordening is niet fundamenteel anders dan de christelijke veroordeling van de Griekse godenwereld; het is 'een waardering die niet in de eerste plaats het historisch inzicht ten doel heeft, maar veeleer aan andere en meer actuele behoeften, van praktische en theoretische aard, beantwoordt.' Zo'n beoordeling doet geen recht aan het ideaal dat in de betreffende godsdiensten leefde, maar meet ze aan een doel dat erbuiten ligt, waar zij geen weet van hadden.

> Wij hebben vreemd vuur, ons vuur, op het altaar gebracht. Op zich valt daartegen niets te zeggen; het kan voor ons geestesleven een waarde betekenen. Maar het is een illusie te menen, dat wij dan met anderen dan met ons zelf hebben te doen.

Historisch onderzoek is bescheiden, maar juist door de ander anders te laten zijn kan het ook confronterend zijn. 'De geschiedenis is een gevaarlijke wetenschap, omdat zij ons idealen, in de eerste plaats godsdienstige idealen, van zelfstandige waarde leert kennen. Zij leert ons de lenigheid die nodig is om ons in het vreemde te verplaatsen en onze sympathie uit te breiden, zodat wij ons daarin thuis gevoelen. Maar zij wijst ons niet de weg terug naar het onze. [...] Ik aarzel niet te zeggen, dat deze onbeperkte sympathie *ons vermogen om te handelen verlamt*, ons vermogen om in de godsdienstige gebeurtenissen in te grijpen.'

Historische kennis hoeft ons niet sceptisch te maken over ons eigen geloof. Integendeel, het is evenzeer absoluut, voor ons, en onvergelijkelijk als de andere godsdiensten dat zijn voor die gelovigen. Dat is zo door iets waarvan iedere godsdienst weet heeft. 'Dit namelijk, dat de realiteit die de achtergrond vormt van het godsdienstig gevoel, oneindig en onuitsprekelijk is; het is de goddelijke realiteit zelf.' Bij alle terughoudendheid van Kristensen, veronderstelt hij dus toch een idee over de werkelijkheid, namelijk dat die onuitputtelijk is. De daardoor gevoede houding van bescheidenheid is in de praktijk van het leven niet altijd gunstig; het leven 'kan de partijdigheid en eenzijdigheid van ons eisen, zonder welke geen grote zaak tot overwinning is gebracht.'[10] Terwijl de waarde van het eigen perspectief niet wordt ondermijnd door het besef dat er andere perspectieven zijn, kan historische kennis dus psychologisch wel gevolgen hebben.

Eenzelfde boodschap staat centraal in 'De absoluutheid van het Christendom', oorspronkelijk uit het blad van de N.C.S.V., de Nederlandse Christelijke Studenten Vereniging. Een historische benadering leidt tot 'relatieve waarheid', want er zijn ook andere opties. Maar voor mij als persoon zijn sommige

zaken absoluut; die horen bij mijn eigen wezen, mijn persoonlijkheid. Die absoluutheid is niet wijsgerig te verdedigen maar vanuit het binnenperspectief vanzelfsprekend. ‘Voor de Christen is zijn godsdienstig leven (ik bedoel: de verhouding waarin hij tot God in het gebed treedt) de grondslag van zijn bestaan, de voedingsbodem van zijn geestelijk leven en de vastheid van zijn persoonlijkheid. Hij is in zijn godsverhouding buiten de eindige relaties getreden. Dat is de absoluutheid van zijn godsdienstig leven.’ Dit doet niets af aan de absoluutheid van andere godsdiensten voor die gelovigen. ‘Het Christendom is absoluut; maar wij moeten ook de absoluutheid van andere godsdiensten veronderstellen, ofschoon wij daarvan geen ervaring hebben en die nooit zullen leren kennen. Alleen de gelovige zelf kan van de absoluutheid van zijn geloof spreken. Eerst wanneer wij dat inzien, is ons de mogelijkheid geopend om niet-Christelijke godsdiensten, althans bij benadering, te begrijpen.’[11] Om een analogie te gebruiken die Kristensen hier niet noemt: Wanneer iemand de eigen geliefde ‘de ware’ noemt, dan is dat absoluut voor de spreker, subjectief absoluut; dit botst niet met anderen die hun geliefde ‘de liefste’ of ‘de enige’ noemen.

In zijn *Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis*, de postuum verschenen vertaling van gastcolleges in Oslo, zegt Kristensen nogmaals ‘dat er geen andere godsdienstige werkelijkheid bestaat dan het geloof van de gelovigen’. Methodologisch betekent dit voor de studie ‘zelfverloochening, het woord aan de gelovigen zelf te geven zonder zich met lof of blaam in hun mededelingen te mengen; positief uitgedrukt: met sympathie tegenover het vreemde geloof te staan. Hier geldt dat alleen sympathie tot begrip en tot rechtvaardige waardering leidt.’ Dat is niet eenvoudig doordat we hun taal maar ten dele kennen en historisch op afstand staan, maar nog meer door ‘onze rationalistische instelling’.[12]

Kristensen en Tiele: Een terugblik

In zijn herdenkingsrede voor de Koninklijke Akademie van Wetenschappen waardeert de egyptoloog A. de Buck Kristensen als specialist die dankzij kennis van relevante talen tot de bronnen zelf kon gaan, en dat ook deed. Naar aanleiding van de kentheoretische tegenwerping dat aanvoelend begrip van andere culturen niet mogelijk zou zijn, stelt De Buck: ‘Kristensen waagt zich niet aan een poging deze bezwaren met een theoretisch betoog te ontzenuwen; hij was geen wijsgeer. Hij merkte slechts op, dat zij gelden voor ieder gesprek, voor iedere ontmoeting met een ander. En toch spreken wij met elkaar en begrijpen wij elkaar doorgaans zeer goed, als wij van goeden wille zijn! Zo is het ook mogelijk iets te verstaan van die vreemde

godsdiensten, die niet al te ver van ons afstaan, als wij ze met sympathie benaderen.'[13]

Kristensen en Tiele zijn allebei wetenschappers die grote nadruk leggen op bronnenstudie op basis van kennis van de betreffende talen en het archeologische materiaal. Tiele gebruikt zijn specialistische kennis om de ontwikkeling van de godsdiensten te vatten. Kristensen benadrukt juist het eigene van de verschillende tradities en meent dat alleen in het binnenperspectief van de betreffende gelovige de betekenis van diens gebruiken en overtuigingen werkelijk duidelijk kan worden. Kristensen wilde niets te maken hebben met wijsgerige of theologische vragen *over* religies. De nadruk lag bij hem geheel op het perspectief *van* de gelovigen.

Zijn opvolger, de godsdienstwetenschapper én theoloog Hendrik Kraemer, vindt dit een kracht, maar tegelijk ook een zwakte; Kristensen gaat voorbij aan de vraag naar waarheid en betekenis voor ons, die achter de veelheid aan ervaringen en waardeoordelen ligt. De collega die van Kristensen de godsdienstwijsbegeerte heeft overgenomen, Roessingh, zegt al eerder iets soortgelijks in een brief aan De Graaf van 25 februari 1924: 'Kristensen is onze roem en imponeert zijn hoorders door de fijnheid van zijn religieus aanvoelingsvermogen, maar hij publiceert nooit en is zuiver historicus, zonder belangstelling voor de theologie in engere zin.'[14] Als godsdiensthistoricus waardeert Kristensen de vele verschijningsvormen van religie, maar wil hij geen oordeel vellen. Moeten de wegen van de godsdienstwetenschapper en die van een theoloog of filosoof die de mogelijke waarheid en betekenis *voor ons* wil doordenken, zo uiteengaan?

K.H. Roessingh: 'de breuk die er is in de werkelijkheid'

Er is een breuk in de werkelijkheid. Ideaal en werkelijkheid vallen niet samen.

> Hier heeft ook de ethiek uitgesproken en laat ons staan voor de breuk, die er is in de werkelijkheid: waarom is niet alles, gelijk het zijn moet, waarom is niets geheel gelijk het zijn moet?[15]

Zo spreekt K.H. Roessingh in 1916, bijna aan het eind van zijn rede als opvolger van P.D. Chantepie de la Saussaye. Die spanning komt naar voren in zijn kritiek op het optimistische modernisme van de negentiende eeuw én in de wijze waarop hij gebruik maakt van christelijke motieven, naast meer humanistische. Roessingh was een kritische geschiedschrijver van de moderne theologie, een door het neokantianisme gevoed vernieuwer van

vrijzinnig wijsgerig-theologisch denken en een geestelijk leidsman, in het bijzonder voor de vrijzinnig-christelijke jeugdbeweging.

Karel Hendrik Roessingh werd op 11 maart 1886 in Groningen geboren als zoon van een progressief-liberale arts. Vanaf 1905 studeerde hij in Leiden. Twee maanden in het vormingscentrum van de Engelse Quakers op het landgoed Woodbrooke bij Birmingham, in mei en juni 1908, waren persoonlijk van grote betekenis. Enkele maanden later, eind 1908, werd de Vereniging van Oud-Woodbrookers in Holland opgericht. Roessingh, zelf daarbij niet bij aanwezig, werd de eerste voorzitter.[16] Deze beweging kreeg in Barchem in de Achterhoek een eigen conferentiecentrum. Zoals zijn vriend en collega Gerrit Jan Heering hem typeerde:

> Uit Woodbrooke-Barchem verklaar ik den innig-vromen, haast piëtistischen trek in Roessingh's theologie. Daarnaast staat een ingeboren en met de jaren steeds sterker wordend besef van Gods majesteit, dat men het Calvinistisch element zou kunnen noemen. Zijn Remonstrantsch-humanistische afkomst heeft zich echter nooit verloochend, zoomin als zijn Groningse nuchterheid van denken, die hem zoo'n scherpen kijk gaf op de realiteit. Roessingh was een man van sterke tegenstellingen, die in zijn gespannen-levende persoonlijkheid hare eenheid vonden.[17]

Begin 1913 leerde hij in Marburg het Duitse neokantianisme grondiger kennen. Bij zijn ouders in Groningen bereidde hij vervolgens een proefschrift voor, leidend tot promotie op 31 maart 1914, met Chantepie de la Saussaye als promotor. Die maand begon hij als waarnemend predikant in Doesburg. De maand daarna trouwde hij met Geertruida Everts, eveneens een oud-Woodbrooker. Hij werd remonstrants predikant in Boskoop en daarnaast in Leiden privaatdocent voor 'de geschiedenis der Protestantsche theologie en ethiek in de negentiende eeuw'. In 1916 werd hij hoogleraar voor de Zedekunde, Encyclopedie der godgeleerdheid en Geschiedenis van de leer aangaande God. Zes jaar later nam Roessingh van Kristensen de godsdienstwijsbegeerte over; 'geschiedenis van de leer aangaande God' verdween als element uit de Leidse leeropdrachten.[18]

Op 29 oktober 1925 overleed hij op 39-jarige leeftijd, na een ziekte van enkele maanden. Hij werd even oud als de Duitse theoloog Dietrich Bonhoeffer, die op 9 april 1945 in opdracht van Hitler werd geëxecuteerd. Bonhoeffer is invloedrijk door zijn als *Verzet en overgave* uitgegeven brieven uit de gevangenis. Roessinghs intellectuele nalatenschap zijn de vijf delen van de *Verzamelde Werken,* verzorgd door G.J. Heering, vanaf 1917 in Leiden de kerkelijk hoogleraar van het Seminarium der remonstranten. Bonhoeffer

en Roessingh combineerden allebei kritische scherpte en openheid voor de moderne cultuur met het streven naar een vernieuwde christelijke theologie én een milde maar krachtige persoonlijke vroomheid. Zijn geboortejaar, 1886, heeft Roessingh trouwens gemeen met twee andere protestantse theologen van de twintigste eeuw, Karl Barth en Paul Tillich, die in hun langere tijd van leven, tot 1968 c.q. 1965, meer school hebben gemaakt.

Historicus van het modernisme

Als student won Roessingh in 1911 een gouden medaille, de eerste prijs, in een prijsvraag van de Amsterdamse universiteit, met 682 handgeschreven bladzijden over J.H. Scholten als dogmaticus. Daarbij sluit aan Roessinghs proefschrift *De moderne theologie in Nederland: hare voorbereiding en eerste periode, tot 1870.* Traditioneel baseert het christendom zich op de betrouwbaarheid van de bijbelschrijvers, maar dat vonden Scholten en andere modernen onvoldoende; 'het besef van historische kritiek was ontwaakt'. Ook geloof in wonderen als gebeurtenissen strijdig met de natuurwetten wordt door hen afgewezen. Vandaar dat modernen zich richten op het innerlijk én op het redelijk denken. 'Zonde' wordt door hen verstaan als moreel tekort schieten en Jezus is een volksleraar, een edele strijder voor waarheid. Het leidt bij Scholten tot 'volstrekt *Monisme*, waarbij God en Universum twee begrippen werden, zeer dicht naast elkaar geplaatst, vaak nauwelijks te onderscheiden.' In Scholtens *Leer der Hervormde Kerk* uit 1848 is het Godsbegrip het uitgangspunt voor een redelijk en zedelijk stelsel. Dit trok mensen aan: 'elk dogmatisme imponeert, en niet zonder innerlijk recht; het verklaart veel van Scholtens grooten invloed. Het verklaart tevens, waarom een later geslacht, dat van onze dagen, kan bewonderen misschien, maar moeilijk liefhebben. De tijdgeest is een totaal andere geworden; de koers van het redelijk weten betreffende grond en wezen aller dingen staat niet hoog.' Roessingh vindt de terminologie van Scholten onnauwkeurig en de pretentie te groots. 'Men mag de poging mislukt en in zichzelf eene onmogelijkheid achten, daarom kan men nog wel tegen den "Groot-Inkwisiteur van het Monisme" – de uitdrukking is van Pierson – met iets van huiverige bewondering opzien.'

In Scholtens tijd was er binnen de moderne beweging al kritiek op zijn benadering. Volgens S. Hoekstra, een doopsgezinde theoloog en hoogleraar, zijn geloofsuitspraken geen logische of wetenschappelijke begrippen. 'Het vroom gemoed leeft in aanschouwingen en beelden, die ons dreigen te ontvallen, zoodra het verstand zich aan de logische ontleding, of wat nog erger is, aan het logisch betoog daarvan waagt.' Rond 1870 kwam ook het

ethisch-modernisme op, niet te verwarren met de orthodoxere ethische theologie van D. Chantepie de la Saussaye en J.H. Gunning. Nog sterker dan Hoekstra namen de ethisch-modernen afstand van Scholtens rationalisme. Geloof is volgens hen ethiek; daarvoor is geen wereldbeeld nodig. 'Wij breken hier ons verhaal af', zo Roessingh in 1914 in de dissertatie. Hij betreurt het dat de moderne theologie 'nog zoo'n naief vertrouwen heeft gehad in de uitspraken van "het gevoel" en de macht der "rede".'[19]

In *Het modernisme in Nederland* uit 1922 komt Roessingh te spreken over de jaren na 1870. Het ethisch modernisme werd een 'vlucht voor de natuurwetenschap.' Zo dreigde bij ethisch-modernen geloof tot moralisme te worden. Als reactie daarop 'herleefde er iets van Scholten's dogmatischen geest: hem was het in den godsdienst nooit om stemmingen en om zedelijke gevoelens te doen geweest, maar om de werkelijkheid Gods.' Albert Bruining, die een tijd tot het modern-ethische kamp had behoord, streefde nu weer naar een religieuze wereldbeschouwing. Anderen vonden dat hij daarmee te veel het spoor van Scholten volgde en hoopten dat Rauwenhoff een betere weg zou wijzen met zijn *Wijsbegeerte van den godsdienst* (1887). Voor Rauwenhoff

> is onvoorwaardelijk plichtsbesef grondslag van het godsdienstig geloof. Dat kan geen zelfbedrog wezen; het is diep in onzen geest gegrond en wij zouden het spoor in eigen ziel bijster worden, als wij aan den eisch der plicht geen volstrekt recht toekenden. [...] Juist omdat die wet der plicht als zulk een volstrekt onvoorwaardelijke wet tot mij komt, 'moet ik ook gelooven in een zoodanige gesteldheid van de wereld, dat die wet daarin heerschen kan', m.a.w. moet ik gelooven aan een zedelijke wereldorde. Welnu, dat geloof in een zedelijke wereldorde is het wezen van den godsdienst.

Rauwenhoff zet dus in bij ons plichtsbesef, de ethiek, maar spreekt vervolgens van geloof in een zedelijke wereldorde. Het geloof daarin kleedt zich in voorstellingen, producten van dichtende verbeelding. Dat leidt tot '"relatieve waarheid", menschelijke pogingen om iets te vatten van een bovenmenschelijke werkelijkheid, waaraan men niet twijfelt.' Roessingh vindt dit sympathiek, maar te optimistisch ten aanzien van de harmonie van zedelijkheid en wereldorde.

Een nieuwe koers ziet Roessingh vanaf 1890 bij maatschappelijk geëngageerde stromingen. Enkele Leidse theologiestudenten, waaronder later ook Roessingh, werden lid van de sociaal-democratische arbeiderspartij, de S.D.A.P. Rode dominees initieerden in 1902 het religieus-socialistische weekblad *De blijde wereld.* En binnen het modernisme ontstond de beweging

der malcontenten, de ‘ontevredenen’; zij deelden niet het vooruitgangsgeloof van eerdere modernen. Als je al van optimisme wilt spreken, dan was dat bij hen een optimisme, ‘dat veel sterker zijn tegenzijde in zich droeg, dat in zich droeg een pessimisme, een bitterheid over de wereld en over eigen ziel, die slechts in de paradoxie van een God, die desondanks liefheeft en redden wil, zijn vrede kan vinden.’[20]

In Barchem en meer algemeen in het modernisme van na 1918, van na de oorlog die later de Eerste Wereldoorlog wordt genoemd, ziet Roessingh in literatuur, poëzie, schilderkunst en muziek een nieuwe religieuze interesse opkomen. Daarbij onderscheidt hij als uitersten een algemeen-godsdienstige oriëntatie én een christelijke. Wat de *algemeen-godsdienstige* oriëntatie betreft, je zou ook van religieus-humanisme of universalisme kunnen spreken, wijst hij op het parlement der godsdiensten in Chicago, een bijeenkomst van representanten van verschillende religies, gehouden in 1893, en noemt hij Rabindranath Tagore met ‘zijn pantheïstische, levensblijde vroomheid, die van alle christelijke traditie gespeend, den rijkdom der religie in nieuwe symbolen vertolkt’. Elders verwijst hij naar de theosofie, naar Amerikaanse denkers en dichters als Waldo Emerson en Walt Whitman en in Nederland naar Frederik van Eeden. ‘De meest opvallende trek der “nieuwe religie” is zeker wel haar pantheïstisch Godsbegrip.’ In Barchem en elders werkt Roessingh met zoekers naar zo’n nieuwe religie samen, maar hij treft er ook een ander geluid, het rechts-modernisme.[21]

Het *rechts-modernisme* is politiek niet rechts – integendeel –, maar wordt zo genoemd omdat de aanhangers, anders dan veel andere modernen, dichter staan bij kerkelijke rechtzinnigen. ‘Ik duidde hun standpunt zeer in het algemeen aan als het Christocentrische en ik bedoel daarmee vooralsnog slechts dit eene: dat zij meenden dat niet de breedte van een “Allerweltsreligion”, van een algemeen idealisme, maar in de diepte van het oude Christendom het godsdienstig leven voor onzen tijd moet worden gezocht.’ Bij de rechts-modernen, voortzetting van de malcontenten, gaat het ‘om een type van levensernst, dat met het zedelijk streven van een liberalistisch-evolutionistisch geslacht weinig gemeen heeft, dat weinig geloof heeft in zedelijken vooruitgang, maar dat naar levensvatbaarheid en levensconcentratie verlangt door bekeering en wedergeboorte heen.’ Hun positie is theologisch meer dualistisch dan monistisch, maar wel modern in de acceptatie van natuurwetenschappen en van historisch-kritisch onderzoek.[22]

De Leidse faculteit was in de ontwikkeling van de moderne theologie van groot belang. In een terugblik op de ontwikkeling vanaf 1875 plaatst Roessingh Scholten, de systematicus, en Kuenen, de historicus, aan het begin.

Daarmee vergeleken was Rauwenhoff 'heel wat voorzichtiger, terughoudender, wij mogen gerust zeggen: psychologisch ook heel wat fijner, wijsgeerig minder grootsch van visie, maar in enger contact met de werkelijkheid van het godsdienstig leven in al zijn tegenstrijdigheden.' Het was gedaan met de moderne eenheid toen Gunning werd benoemd als opvolger van Rauwenhoff. Door Gunnings opvolger, P.D. Chantepie de la Saussaye, 'kwamen zijn leerlingen onder den sterken indruk van de problematiek van het Christelijk leven, van het moderne leven vooral, waarin elk ja en neen zijn recht, maar ook zijn eenzijdigheid heeft.' Een andere ontwikkeling, waarbij Roessingh de naam van G.J. Heering noemt maar waarvoor hij zelf zeker zo belangrijk was, is het contact met de vrijzinnig-christelijke jeugdbeweging.[23]

Terwijl deze schets bij het driehonderdvijftig-jarig bestaan van de universiteit positief van toon is, is Roessingh privé kritisch. In een brief aan H.T. de Graaf, dan in Utrecht benoemd als bijzonder hoogleraar, schrijft Roessingh over de zwakte van de faculteit. Het werk van de kerkhistoricus is oninteressant: 'Liever geen boeken publiceren dan zulke miserabele stapels van onverwerkte documenten.' De hoogleraar Oude Testament heeft sinds tien jaar de theologie laten varen. Kristensen is een historicus die de beleving van andersgelovigen goed aanvoelt, maar hij heeft geen belangstelling voor theologie. Heering en Roessingh zelf zijn de enigen die gestalte geven aan het vrijzinnige karakter van de faculteit, maar zij komen om in het werk.[24]

In zijn behandeling van de geschiedenis van het modernisme, beginnend met zijn proefschrift en afgerond in de terugblik uit 1925 gaat het Roessingh om de spanning van geloof én rede en daarmee van christendom én humanisme. Dergelijke tegenstellingen onderkennen en overbruggen is de opdracht voor zijn wijsgerig-theologisch denken.

Waarheid en persoonlijkheid: wijsbegeerte en ethiek

Een jaar na zijn promotie kan Roessingh in Leiden als privaatdocent colleges gaan geven. Daarvoor ging hij 'op de fiets heen en terug vanuit Boskoop, vijftien kilometer.'[25] Op vrijdag 5 februari 1915 opent hij zijn lessen met een rede, *Het Waarheidsprobleem in de Nieuwere Theologie*. Spoort wat een predikant in de kerkelijke gemeente zegt met wetenschappelijke inzichten? Of twijfelt hij over de historiciteit van het verhaalde, maar draagt hij op de preekstoel traditionele antwoorden uit? De vraag voor dit openingscollege is: 'hoe staan wij met ons wijsgeerig wereldkennen tegenover de uitspraken van het vroom gemoed; is er blijvende tweeheid of zelfs tweespalt tusschen die beide of laat zich, op welke wijze dan ook, eene bevredigende oplossing vinden?'

In het achttiende-eeuwse optimisme van de Verlichting dacht men te kunnen vertrouwen op het menselijk kenvermogen, dat qua conclusies goed zou overeenstemmen met de prediking van Christus. Nu zien we dat anders. ‘De wereld en de mensch bleken niet zoo schoon, als zij zich in den geest onzer gemoedelijke voorvaderen spiegelden en de ladder der argumentatie, waarmede men van deze aarde tot den hemel en zijne geheimen opklom, was niet zoo onwankelbaar, als men had gedacht.’ Roessingh wijst op Immanuel Kant, die duidelijk maakte dat we geen kennis over God kunnen hebben.

> Wie uit zijn begrip van God, van den mensch, van de ziel, enz. zijnsoordeelen meent te mogen afleiden, die aan geen ervaring kunnen worden getoetst, droomt; diens stellingen over God en Zijn wereld zijn ‘Träume eines Geistersehers’. En wie uit het empirisch gegevene wil opklimmen tot zekerheid in metaphysische vraagstukken, is een blinde en vergeet, dat alle ervaring niets is dan de ordening van het vele door eigen apriorische aanschouwings- en verstandsvormen, dat eigen geest het is, die de verwarde gewaarwordingen onder ruimte en tijd en onder de kategorieën van substantie, van causaliteit, enz., tot ervaring, tot kennis samenvat.

Uitspraken over God, of anderszins over het Geheel of de zin van het bestaan, zijn niet te onderbouwen door het denken en ook niet via de ervaring. Roessingh wijst vervolgens drie typen theologie ‘na Kant’ af. De Bijbel op een voetstuk plaatsen is intellectueel niet overtuigend. Een stelsel op basis van rede en ervaring ‘zal altijd weer de harten warm maken, gelijk het bijvoorbeeld in onze dagen als theosophie vermag’, maar reikt te ver. En zich beroepen op ‘het godsdienstig gevoel’ levert te zeer uiteenlopende uitkomsten.[26] Wel relevant vindt Roessingh de benaderingen van Wilhelm Herrmann en Ernst Troeltsch.

De Marburgse theoloog Herrmann (1846-1922) neemt van Kant over het strikte onderscheid tussen de theoretische rede, inclusief de wetenschap, en de praktische rede, de ethiek, wanneer wij over mensen als vrije, handelende wezens spreken. Theoretische kennis is géén basis voor religie. ‘Anders is het met het ethische; daarin vindt de religie haar aanknoopingspunt; daarin wordt de weg tot godsdienst geopend.’ Herrmann wijkt bij de uitwerking van Kant af doordat hij religie niet via algemene beginselen met de ethiek verbindt, maar ‘daar, waar de worstelende persoonlijkheid met eene werkelijkheid in aanraking komt, die tegen al den schijn der wereld in, hem de zekerheid schenkt, dat toch de macht van het goede, de macht van God het sterkste is.’ Dat Herrmann daarvoor dan toch weer houvast zoekt in het historische christendom, kan volgens Roessingh echter niet; ieder die

'zijne geloofsverzekerdheid slechts veilig acht op dien grond in het verleden, staat op slechten voet met het wetenschappelijk historieonderzoek, in onze dagen bovenal met de godsdienstgeschiedenis en wat uit haar materiaal voor het verband der religies volgt.'

Volgens Ernst Troeltsch (1865-1923), een andere kantiaan, moeten we in de veelheid van religieuze vormen en belijdenissen zoeken naar het gemeenschappelijke, 'omdat wij daarmee de godsdienst hebben geankerd in het diepst van 's menschen geest, in de diepte, waar het individueel-toevallige is opgegaan in het eeuwig-onveranderlijke.' Zoals er volgens Kant in kennis en ethiek fundamentele vooronderstellingen, *a priori,* zijn, zo ook voor de godsdienst. Theoretisch, wetenschappelijk, is een diepere zin van de werkelijkheid niet bewijsbaar, maar die is in ons leven aan te nemen als vooronderstelling van moraal, esthetica en geloof. Het gaat om 'den diepen grond des geestes, waar zich de hoogste Norm openbaart als het meest waarachtige Zijn, waar God de Heilige wordt gevonden als God de Almachtige, de Schepper des hemels en der aarde.' Waarbij Troeltsch zich niet alleen richt op die abstracte fundering; die hoogste Norm leeft en komt tot ons in religies in hun concrete verscheidenheid.

Waar Herrmann wat betreft de verhouding van wetenschap en geloof de grenzen van het weten benadrukt, verwacht Roessingh meer van Troeltsch, want die erkent het irrationele in de diversiteit van religieuze overtuigingen en praktijken, maar wil blijven zoeken naar de onderliggende eenheid, naar redelijkheid en betekenis in alles.[27]

Bij het emeritaat van P.D. Chantepie de la Saussaye aarzelen de merendeels confessionele curatoren om Roessingh te benoemen. De meeste studenten zijn hervormd, maar er zijn onder de vijf hoogleraren al twee lutheranen, de Noor W.B. Kristensen en de Duitse hoogleraar Nieuwe Testament H.L. Windisch. De hoogleraren overtuigden de curatoren echter dat de remonstrant Roessingh aansluit bij de ethisch-theologische oriëntatie van zijn voorganger.[28]

Op 27 september 1916 houdt Roessingh zijn inaugurele rede, *Persoonlijkheid en cultuur.* De Wereldoorlog is dan twee jaar gaande. Niet alleen is het nodig opnieuw te denken over de fundering van geloof, het thema van zijn rede over het waarheidsprobleem. Ook de christelijke ethiek moet opnieuw worden doordacht.

> Voor duizenden verviel alle gezag: eerst dat van kerk en Schrift, dan dat van rede en geweten. Dat is de situatie, gelijk wij die allen kennen, en het mag slechts verwondering baren, dat velen zich over dezen stand

> van zaken bijzonder verbaasd toonen, nu het meedoogenloos spel der internationale politiek dit alles zo zwaar accentueert.

Hoe verder indien er géén objectief gegeven gezag is? Met de begrippen *persoonlijkheid* en *cultuur* beoogt hij over individu en gemeenschap te spreken. Sommigen verwachten te veel van het individu. 'Ik ben een God in 't diepst van mijn gedachten,/ En zit in 't binnenst van mijn ziel ten troon', zo citeert Roessingh een gedicht van Willem Kloos. Wanneer we het individu tot norm maken, komen we uit bij onbeperkt subjectivisme, zoals in de Duitse Romantiek en bij Friedrich Nietzsche. Zo'n ethisch anarchisme is onvoldoende als levensoriëntatie. Roessingh maakt daarom onderscheid tussen individu en persoon. Individualiteit is een zaak van psychologie; elk dier in een kudde is een individu. Een persoon zijn, is een morele ambitie. 'Individuen zijn wij; persoonlijkheden moeten wij worden. Achter de persoonlijkheid ligt de eisch van het zedelijk-moeten en daarmee is dit woord ingelijfd in de ethiek.' Waarbij 'persoon zijn', ons geestelijk streven, karakter tonen, begrepen moet worden in de context van de wijdere kring waar wij in leven, de cultuur.

Ook 'cultuur' heeft een verder strekkende lading. Uit eigenbelang vormen mensen groepen. 'Maar daaruit alleen wordt geen cultuur geboden; daarvoor is noodig de bevruchtende factor der zedelijke idee. Pas waar het van nature gegevene door den bewusten mensch, die normen stelt en normen tracht te realiseeren, tot een zedelijk waardevol bezit wordt omgevormd, zien wij familie en staat, zien wij onpartijdige, belanglooze wetenschap, zien wij waarachtig doorleefde religie in het licht treden.' Cultuur ontstaat wanneer in de sociale structuur zedelijke ideeën gestalte krijgen. Cultuur kan echter tot tirannie worden; 'de doodende macht van uiterlijkheid en van traditie in kerk en staat, waaruit de geest is geweken en waartegen ons diepste moreele besef in opstand komt; dan zien wij de botsing van het geweten van den enkeling met de objectieve machten der historie.'

Cultuur is een normatief begrip, maar ook een historisch verschijnsel. De feitelijk bestaande cultuur kan géén zedelijke norm zijn. 'Dat is het moeilijke van het menschenleven, dat is de tragiek, waaraan menig geestelijk bestaan te gronde gaat, dat er geen zedelijke vastheid is dan in de ethisch strijdende persoonlijkheid, die arbeidt in gegeven cultuurmachten, die hij slechts door eigen wil tot zedelijke machten voor zijn leven kan maken.' In het spoor van Kant stelt Roessingh dat kennis én ethiek door mensen worden geformuleerd en dat dus ons spreken over waarheid en absolute norm altijd voorlopig is. Bovendien worden we geconfronteerd met de spanning tussen ideaal en werkelijkheid. Desondanks moeten we aan de slag:

> de ethische wet zal ons het leven en de wereld inzenden om desondanks te arbeiden aan de normatieve waarden van onze persoonlijkheid en van onze cultuur. Ora et labora.[29]

'Bid en werk', zo het devies van monniken in de Benedictijner traditie. Zo worden we aangespoord in de wereld aan de slag te gaan. Roessingh staat in zijn kritiek op optimisme over een harmonieuze werkelijkheid dicht bij Allard Pierson, die in zijn kritiek op Scholten zich 'monist in hope' noemde. Anders dan bij Pierson, die zijn predikantschap opgaf, is voor Roessingh het gebrek aan houvast géén reden om de levensopdracht niet religieus te verstaan. Integendeel; juist vanwege de breuk in de werkelijkheid moeten we vasthouden aan een hogere norm.

Als hoogleraar is hij niet gekomen tot een leerboek; in de *Verzameld werken* vinden we lezingen en essays. Daaruit haal ik hier enkele overwegingen over het christelijke en het humanistische element in het vrijzinnig-protestantisme. Allereerst een beschouwing over de vraag wat de geschiedenis, inclusief kennis over Jezus, zou kunnen betekenen voor mijn geloof.

> Dus: wat beteekent mij de Christus-beschrijving in ons Nieuwe Testament voor mijn geloofsleven? Mijn dubbel antwoord luidt: niets–, alles!

Niets, want geloofszekerheid kunnen wij niet baseren op historische feiten. De feiten zelf zijn onzeker, zo leren we uit onderzoek van de Bijbel. En bovendien gaat het niet om de feiten, maar om ons oordeel over het historische gebeuren. Wie in dat oordeel wreedheid of onverschilligheid voorop stelt, zal niet met argumenten van een andere visie te overtuigen zijn. Onze waardering van de geschiedenis rust op een persoonlijke beslissing. Er is daarom ruimte voor een gelovig perspectief op de geschiedenis; vanuit zo'n perspectief geldt: 'in Christus begrijp ik pas iets van het tragisch mysterie van wereld en leven.' Wijsgerig is een 'nieuwe religie' ook een mogelijkheid; de aanhangers daarvan waarderen de geschiedenis anders. Zo is er 'een reeks van persoonlijke synthesen van geloof en geschiedenis, met elkander in strijd.' Argumentatief komt hij, in mijn woorden, uit bij pluralisme; existentieel echter ziet hij voor hemzelf Christus als 'de zin dier geschiedenis, en zoo benauwt mij het rusteloos, schijnbaar zinneloos voorbijglijden van alle werkelijkheid niet meer.'[30]

Hoe dan over Christus te denken? Het liberale Jezusbeeld, Jezus als een goed mens, een leraar, is een humanistische projectie van het negentiende-eeuwse optimisme. Historisch onderzoek laat zien dat Jezus voor ons

vreemder is dan gedacht werd. Roessinghs interesse is echter niet historisch, wat we weten over Jezus, maar religieus, wat Christus voor mij betekent. Hij komt met drie beelden. Aansluitend bij het pessimistische levensgevoel persoonlijk ver af te staan van God, spreekt hij van de *verlossende kracht* van Christus. Vanuit onze ervaring met een geschiedenis 'vol van willekeur en onrecht, van zinneloosheid en onredelijkheid' spreken we van de *kosmische Christus*, die onze wereldgeschiedenis doordringt. En in al onze onvolmaaktheid en onheiligheid staat voor ons Christus als het *Heilige*. Er is telkens een contrast, gevolgd door een `èn toch': afstand door onze zonde wordt door genade overbrugd; al lijkt de geschiedenis zinloos, we spreken toch van een daarin aanwezige zin; al zijn we beperkte mensen, we raken aan het Heilige. Roessingh erkent dat het geven van een nieuwe betekenis aan traditionele termen kan worden misverstaan wanneer mensen die woorden teveel verbinden met een christelijk kader. Het gaat Roessingh hier niet om Jezus; 'Ik bedoel: de Christus, zooals hij in velerlei persoonlijkheden zich heeft geopenbaard'. Deze christusbeschouwing heeft zelfs niet nodig dat Jezus bestaan heeft. Het gaat Roessingh om levensbeschouwing, om ons leven, niet om een historisch gegeven.[31]

Het modernisme was humanistisch georiënteerd. 'Is de religie ooit zoo "humaan" geweest als in de "moderne" kringen van de 19de eeuw, zoo open, zoo wijd open voor de cultuur en al hare nieuwe veroveringen in de wetenschap en in burgerlijke samenleving, ooit zoo vol vereering voor het goddelijke *in* den mensch, in elken mensch, ooit zoo vol durf om de wereld te "humaniseeren", dat wilde zeggen: nabij te brengen aan Gods koninkrijk?' Nu zijn er theologen zoals Karl Barth en Emil Brunner, die zo'n christelijk humanisme afwijzen. Wat hen betreft is deze religiositeit ongeloof, een verblind pogen 'om van ons uit tot God te komen'. Na de Wereldoorlog concludeert Barth tot 'de zinledigheid van onze ethiek en van onze "religie"'. Roessingh heeft waardering voor deze cultuurkritiek, maar wijst hun al te absolute tegenstelling tussen geloof en cultuur af:

> deze verdeeldheid verliest haar zin, als er niet overheen welft de eenheid: God komende in den tijd, in 'het gegevene'. [...] Het wil mij toeschijnen, dat religieus, maar ook wijsgeerig *niet* het of-of, maar toch, zij het tastend en met vrees en beven, het èn-èn het allerlaatste woord heeft, zelfs voor ons, povere en schuldige zielen in deze wereld.[32]

De dialectische theologie, zoals de anti-humanistische stroming is gaan heten, leeft onvoldoende met de spanning van menselijk én confronterend.

Terwijl Roessingh in zijn artikelen bezig is met wijsgerige vragen betreffende kennis en ethiek, daarbij gebruik makend van het Duitse neokantianisme, is zijn werk ook een nieuwe aanzet tot vrijzinnig-christelijke theologie. Dit sluit aan bij zijn organisatorische inzet en persoonlijk leven.

Vrijzinnig leidsman

Wat betreft Roessinghs persoonlijke levensoriëntatie is te wijzen op de catechisatie bij de Groningse remonstrantse predikant J.W. Bisschop Boele, het verblijf in de zomerschool van de Quakers, zijn participatie in de hieruit voortgekomen Barchem-beweging en vervolgens de opkomst van de vrijzinnig-christelijke jeugdbeweging vanaf 1915. Omstreeks 1910 maakt hij door P.D. Chantepie de la Saussaye kennis met het werk van de Deense denker Søren Kierkegaard. Wat later verschijnt het boek van Rudolf Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917).[33] Kierkegaard en Otto sterken hem in zijn kritiek op het rationalisme van de eerdere moderne theologie.

Maatschappelijk engagement kreeg gestalte in het mede door Roessingh opgerichte Genootschap voor zedelijke volkspolitiek. ‘Het Genootschap [...] geeft in Hollandsche vormen en woorden uiting aan het zedelijk willen, dat, bovenal na den oorlog, in duizenden over heel de wereld is wakker geworden.’ Het Genootschap is overigens géén succes: het was volgens zijn dochter de ‘meest rampzalige onderneming waaraan mijn vader onmogelijk veel tijd heeft besteed.’[34] Roessingh schrijft in 1924 voor de vrijzinnig christelijke studentenbond en de vrijzinnig christelijke jeugdbeweging het manifest *Moderne moraal en oorlog*.

> Zooals de slavernij vele eeuwen lang over heel de wereld als het vanzelfsprekende is aanvaard, [...] zooals vele tientallen geslachten achtereen zonder zedelijke opstandigheid hebben berust in wat een onwankelbaar axioma scheen, dat de vrouw in alle dingen de mindere moest wezen van den man; [...] zoo is het ook geweest, dat de menschheid steeds maar door in het lange verloop der tijden, oorlog heeft laten gelden als het onvermijdelijke, zelfs als het meest glorievolle en edele bedrijf waaraan de man zijn kracht kan geven, een arbeid Gods, een heilige roeping, een zedelijke taak; totdat ook hier, – en dat wel in onzen eigen tijd –, de stem al luider en feller gaat klinken, die eischt: dit zult gij niet meer! Wij willen niet langer mee![35]

Zijn vriend G.J. Heering heeft christelijk antimilitarisme verder vormgegeven via de organisatie *Kerk en Vrede* en onderbouwd in zijn boek *De zondeval van het christendom* (1928).

Invloedrijk was een lezing van Roessingh, 'Eenheid en organisatie van het Vrijzinnig Protestantisme', in 1923. Zijn lezing was kritisch: '*het modernisme mist eenheid, het modernisme mist organisatie.*' Er is in vrijzinnige kring geen wijsgerig geïnformeerde theologie en geen goede analyse van de samenleving. Wat vrijzinnigen verenigt, is negatief, de afwijzing van de orthodoxie. Hij eindigt met een bescheiden voorstel, 'eene commissie, waarin de vrijzinnige kerkgenootschappen en groepen en vereenigingen zouden moeten zijn vertegenwoordigd.'[36] Al in hetzelfde jaar, op 6 oktober, wordt de Centrale Commissie voor het Vrijzinnig Protestantisme (C.C.) opgericht; de vrijzinnig hervormde predikant H.T. de Graaf werd de eerste voorzitter. De C.C. leidde tot nieuwe initiatieven, zoals het verzorgen van radio-uitzendingen, in 1926 uitmondend in de oprichting van de Vrijzinnig Protestantse Radio Omroep, de V.P.R.O. – tot 1968 'met puntjes', een afkorting.

In augustus 1925 bleek Roessingh ziek. Op 29 oktober overleed hij, op 39-jarige leeftijd. Op het grafmonument bij het Groene Kerkje in Oegstgeest staat nu nog te lezen: 'Wij danken God, dat Hij ons riep door dezen mensch – vele jongeren'. De Vrijzinnig-Christelijke Studenten Bond en de Vrijzinnig-Christelijke Jeugd Centrale werden belangrijk in de ontwikkeling van het vrijzinnig-protestantisme in Nederland.

Is G.J. Heering de erfgenaam van Roessingh?

In het eerste deel van zijn dogmatische hoofdwerk, *Geloof en openbaring*, uit 1935, bespreekt G.J. Heering vrijzinnige tijdgenoten, waarvan hij Roessingh en De Graaf de belangrijkste acht. Roessingh wijst de juiste weg. Heering zegt zich aan te sluiten bij Roessinghs neokantianisme, maar acht meer nodig. 'Zijne theologie echter mist als dogmatiek haar voornaamste steunpunten. Roessingh spreekt immers nòch van geloof, nòch van openbaring.' Roessingh stond op de drempel van de theologie, maar de stap over de drempel zette hij niet. 'Hij was op dit punt oud-moderner dan hij zelf wel wist.' Zo pleit Roessingh in een artikel uit 1925 voor een vrijzinnige dogmatiek, maar schrijft direct daarna:

> zij zal naast die eene dogmatiek dadelijk tien andere moeten uitgeven. Slechts zoo zal de bewegelijke, dynamische aard van het geloofsleven, gegrond in het paradoxale karakter der goddelijke openbaring zelf, tot zijn recht komen.

Heering is teleurgesteld: 'Dit slot schrijnt! Het is in strijd met zijn klacht over chaos en versplintering, in strijd met zijn verlangen naar gemeenschappelijk geloofsbezit'.

Ook ten aanzien van het belang van de historische Jezus verschillen ze fundamenteel van mening. Indien onderzoekers op goede gronden zouden concluderen dat Jezus als historische figuur niet bestaan heeft, dan is Roessinghs reactie:

> Mijn belijdenis luidt dan als tevoren: voor den inhoud van mijn geloofsleven, voor het centrale van mijn geestelijk bestaan, daar waar het gaat om leven en dood van mijn ziel, daar waag ik het met Christus; hij is het waardencomplex, dat de verwarde N. Testamentische berichten tot éénheid centraliseert; hij blijft het waardecentrum der wereldgeschiedenis.

Heering wil hem op deze weg niet volgen; geloof is voor hem verbonden met de historische Jezus. Roessingh komt volgens hem niet verder dan een wijsgerige wereld- en levensbeschouwing.[37]

Sommige latere lezers menen dat Heering inhoudelijk aansluit bij Roessingh. Een kleinzoon, J.P. Heering, schrijft: 'G.J. Heering zou later op de fundamenten van Roessinghs theologie verder bouwen.' In *Een en ander: De traditie van de moderne theologie* schrijft Rick Benjamins: 'Roessinghs theologie bleef bijna zonder erfgenamen. G.J. Heering werkte wel voort in zijn spoor, maar werd door nieuwe stromingen in de theologie buiten de eigen kring bijna geheel overschaduwd.'[38] In zijn *Kroniek van het vrijzinnig protestantisme* stelt J.G. Jacobs echter, dat Heering een heel eigen invulling aan Roessinghs theologie heeft gegeven. Volgens hem waren de twee wezenlijk verschillend. 'Roessingh was eigenlijk een wijsgeer, Heering een dogmaticus. Roessingh sprak van een wijsgerig zoeken naar waarheid, Heering van "eerbiedig denken" of ook wel "gelovig denken", dat wil zeggen een denken dat zijn grenzen weet.'[39]

Het verschil tussen Roessingh en Heering sluit goed aan bij het verschil in academische positie. Roessingh is hoogleraar godsdienstwijsbegeerte en ethiek, door de staat benoemd; Heering is kerkelijk hoogleraar voor de remonstranten. Roessingh is bezig met de wijsbegeerte van zijn tijd, met name het neokantianisme. Enerzijds leert deze filosofie dat onze kennis beperkt is: 'zin' in de geschiedenis claimen is een metafysisch waagstuk. Anderzijds wordt het leven, de 'praktische rede', voorop gesteld. Daarbinnen moet dat waagstuk van waarde blijken.

Godsdienstwetenschappen voeden besef van de pluriformiteit én historiciteit van religies. Theoretisch gesproken is relativisme dan onvermijdelijk;

existentieel kiest ieder echter een bepaalde weg. Volgens mij is dit pluralisme – de elf dogmatieken waar Heering ongelukkig mee is – én de kentheoretische terughoudendheid positief te waarderen als de consequentie van Roessinghs nadruk op het individuele leven en zijn besef van de beperkingen van onze kennis en oordelen. Uiteindelijk heeft geloof géén andere grond dan zichzelf. Er is géén houvast in godsbewijzen, historische zekerheden of andere steunpunten – het is een waagstuk. Sterker dan bij Scholten, Rauwenhoff, Gunning en Tiele zie ik bij Roessingh de consequentie van de wet van 1876 die de theologische faculteit *in* de openbare universiteit vrijheid ten opzichte van de theologie geeft – een vrijheid die de modernen onder hen van het hoogste belang achtten, maar tegelijk hen in beginsel beperkt tot academische argumentatiewijzen, waardoor de godsdienstwijsbegeerte niet zelf theologie kan zijn, al kan de godsdienstwijsgeer als persoon leven vanuit de eigen levensoriëntatie.

Heering onderscheidt nadrukkelijk Roessingh en De Graaf; De Graaf ziet hij als een originele voortzetting van de negentiende-eeuwse moderne theologie. H.T. de Graaf wordt in Leiden de opvolger van Roessingh, enkele jaren later gevolgd door L.J. van Holk. In *Tussen geest en tijdgeest*, over de ontwikkeling van het vrijzinnig protestantisme, worden deze benoemingen als een breuk met de koers van Roessingh gezien: 'Zijn opvolgers, De Graaf en Van Holk, stonden theologisch te ver van hem af om zijn werk voort te zetten.' Wat betreft De Graaf geeft Roessinghs bespreking van diens boek *Om het hoogste goed* (1918) volgens mij echter aanleiding om de verschillen niet te zeer voorop te stellen. 'Het komt aan op den sterken, vrijen geest van dit boek, op den luiden oproep tot bezinning en dan tot arbeid, uit de echte, zeer inconventioneele vroomheid, die uit de laatste hoofdstukken spreekt. *De Hervorming* sprak onlangs over 'ductores' – leiders, die we eer noodig hadden dan 'doctores'; mij dunkt, men kan daarbij aan den schrijver van dit werk denken.' De Graaf is anders dan Roessingh, maar tegelijk een passend opvolger. Ondanks Heerings nadruk op het verschil tussen beiden werd De Graaf ook door Heering aanbevolen voor de leerstoel, als 'een man van karakter, diepe geest en enorme kennis'.[40]

H.T.de Graaf: 'het onuitputtelijk levensverband'

H.T. de Graaf noemt in een essay in 1925 humanisme het fundament voor een gezonde levens- en wereldbeschouwing. Maar humanisme sluit volgens hem geloofsleven niet uit, maar juist in. Men kan bij hem spreken van religieus humanisme of humanistisch christendom. In *Om het eeuwig goed*

van De Graaf, kort na de Eerste Wereldoorlog geschreven, spreekt hij van het geloof dat ondanks eindigheid en sterfelijkheid het leven *toch* zin heeft. Deze religieuze overtuiging is niet specifiek christelijk, want

> meer dan iets anders verbreid in den godsdienst is de gedachte van een onuitputtelijk leven, dat zich handhaaft in en ondanks het ontstaan en vergaan der enkele dingen. De akkergoden, die sterven en herleven, de held die Blauwbaard overwint, den alles verstijvenden winter, de verbeeldingen van dood en opstanding, zij doortrekken alle godsdiensten met de gedachte van een levenscontinuïteit. Dit leven is het onuitputtelijke, in geen enkel ding te vatten of te besluiten, het vereeringsvoorwerp van den mensch en van de groep, die eigen onvolledigheid gevoelt en zichzelf geen wasdom kan geven. Dat te vinden, geeft den mensch zijn plaats, doet zijn hart leven in vereering, brengt hem tot het getuigen van een onuitputtelijk goed. In vele formaties gaat dit alles aanstonds uiteen. Maar in deze betrekking van menschen en menschdom tot wat boven mensch en menschdom uitgaat, ontstaat voortdurend *de drang om te zoeken en te behouden zijn plaats in het onuitputtelijk levensverband.*[41]

In religies leeft de overtuiging dat ons eindige leven betekenis heeft in het onuitputtelijk levensverband. Daarin geborgen groeien gevoelens van veiligheid, vertrouwen, verstilling en verering, en laten we de gerichtheid op onszelf los. Waar anderen spreken van God, spreekt De Graaf ook van 'het Geheel', 'het onuitputtelijk levensverband' en 'het eeuwig goed'.

Hendrik Tjakko de Graaf, roepnaam Hinne, wordt geboren op 26 juni 1875 in Kollum, Friesland, als zoon van een ouderwijzer. In Groningen en Berlijn studeert hij theologie. Hij promoveert in de theologie op *De Joodsche Wetgeleerden in Tiberias van 70 tot 400 n.C.* en trouwt met Mary Reitsma, het eerste meisje dat in Groningen sterrenkunde studeerde. Zij gaf die studie op toen zij vrijwel doof was geworden. Een van hun drie kinderen, Hannes, werd in 1955 in Utrecht hoogleraar ethiek. Hij was een leidende figuur in de christelijke vredesbeweging.[42]

In 1900 wordt H.T. de Graaf hervormd predikant in Marum. Daarnaast studeert hij in Groningen wijsbegeerte en psychologie bij Gerardus Heymans. Vanaf 1907 is De Graaf predikant bij de Rijkswerkinrichting in Veenhuizen. Zijn ervaring daar met 'zinkende mensen' leidt tot de studie *Karakter en behandeling van veroordeelden wegens landloperij en bedelarij.* Het theoretische deel van deze studie uit 1914, *Temperament en karakter*, wordt een tweede proefschrift, met Heymans als promotor. Zij onderscheiden acht persoonlijkheidstypen op basis van drie begrippenparen: actief/passief,

emotioneel/niet-emotioneel en primair/secundair. Van de bevolking van de inrichting blijkt 96 procent als primair en 95 procent als passief te typeren. Dat was niet verrassend, want werklozen en 'landlopers' zouden weinig geduld hebben en weinig energiek zijn. Mensen worden volgens hem echter niet dwingend bepaald door het type waar ze toe behoren. Daar hebben wij zelf een rol in, want wij zijn wordende persoonlijkheden. De Graaf doet daarom aanbevelingen voor betere behandeling tijdens detentie en voor drankbestrijding en reclassering.

Vanaf 1912 is De Graaf predikant in Sneek. Hij is progressief liberaal; zijn collega Gerardus Horreüs de Haas voorzitter van de plaatselijke afdeling van de S.D.A.P. In 1920 wordt De Graaf predikant in Zutphen en voorzitter van de Barchembeweging. Met Heering en Roessingh is hij twee jaar later een van de oprichters van het Genootschap voor zedelijke volkspolitiek. Ook Horreüs de Haas sluit zich daarbij aan. De Graaf wordt in 1923 de eerste voorzitter van de Centrale Commissie voor het Vrijzinnig Protestantisme en schrijft de Beginselverklaring. Hij leidt het congres van 'Free Christians and other Religious Liberals', 8-11 juli 1930 in het Oolgaardthuis van de V.C.S.B., gelegen aan de Rijn in Arnhem, en wordt de eerste voorzitter van het Internationaal Verbond voor Vrijzinnig Christendom en Geloofsvrijheid (I.V.V.C.), later de International Association for Religious Freedom (I.A.R.F.), met de remonstrantse predikant Van Holk als eerste secretaris.[43]

De Graaf doceert ethiek en psychologie aan de School voor Maatschappelijk Werk in Amsterdam en is vanaf september 1924 in Utrecht bijzonder hoogleraar voor 'de leer der godsdienstige gemeenschap', in moderne termen: godsdienstpsychologie en ethiek. Op 12 mei 1926 wordt hij in Leiden de hoogleraar voor godsdienstwijsbegeerte en ethiek. Hij geeft daar ook colleges over godsdienstpsychologie, mystiek en het boek *Sein und Zeit* van Martin Heidegger en verzorgt colleges dogmatiek wanneer Heering een reis naar de V.S. maakt. De familie De Graaf woonde in Leiden aan de Witte Singel, op nr. 86, dicht bij het gezin Heering. Herman Heering, een van de zoons van G.J. Heering en zelf later hoogleraar godsdienstwijsbegeerte en ethiek, werd een vriend en studiegenoot van Hannes de Graaf, destijds revaliderend van kinderverlamming. Aan de Witte Singel woonden ook de families Kristensen en Roessingh, op de nummers 31 en 28.[44]

Op 2 december 1930 is H.T. de Graaf overleden. In Oegstgeest is hij bij het Groene Kerkje begraven, dicht bij Roessingh. 'In de V.C.J.C. vereerde men hem naast Roessingh als de grote leider. Hun beider portretten hingen naast elkaar in het Oolgaardthuis.'[45] Kenmerkend voor zijn visie zijn twee boeken van voor zijn benoeming in Leiden, *Om het hoogste goed* uit 1918, over ethiek, en *Om het eeuwig goed*, uit 1923, over geloof.

Ethiek: *Om het hoogste goed*

Om het hoogste goed, tijdens de Eerste Wereldoorlog geschreven, begint bij onze dynamische wereld: techniek en verkeer – als het nu geschreven zou worden, zou het gaan over globalisering en digitalisering. Mensen zijn intellectueel en creatief actief in wetenschap, kunst en maatschappij. De Graaf benadrukt het belang van opvoeding en openbaar onderwijs. Verwijzend naar kunstenaars als de toneelschrijver Henrik Ibsen, de romanschrijvers Fjodor Dostojewski en Lev Tolstoi, de socialistische dichter Henriette Roland Holst en anderen schrijft hij over het verlangen naar een nieuwe gemeenschap, een nieuwe geboorte: 'Ook de kunsten weten van een uitzien naar Hooger en Eenvoudiger, naar een zelfvergeten aanbidding van het wonder des geheels, van daaruit vlietenden stillen stroom van vrede.'

Dynamiek is in beginsel goed, maar waar moet dan onze inzet op gericht zijn? 'Nut' is als doel onvoldoende en 'recht' blijft achter bij idealen. Het gaat om 'de innerlijke zijde van onze beschaving', om waarheid en menselijkheid. In de wetenschap zoeken we niet slechts toepasbare kennis, maar kennis die richting geeft. 'Als waarheid over 't Geheel zoekt haar stellig de mensch, die hoopt, om door haar beter het goede te kennen en de middelen om het te verwezenlijken.' Wat menselijkheid en mensheid betreft: mensen zijn deel van een volk. Ieder volk is gestempeld door de eigen geschiedenis en geografie; zo is Nederland een delta van grote rivieren. 'Voor vaderlandsliefde is alle reden, een volk is een schoon en goed bestaan, zoolang het boven zich weet de menschheid.' Nationalisme is niet verkeerd, maar daarbovenuit gaat de menselijkheid. Bij dat hogere ideaal passen géén koloniale verhoudingen. Het Indonesische volk behoort dan ook 'als volk te worden erkend en tot verdere staatkundige organisatie te worden gebracht.'

Wat is het allerbelangrijkste, 'het hoogste goed'? 'De imperialist denkt bij zulke doeleinden aan iets geheel anders dan de humanist.' Als abstracte aanduiding verwijst 'het hoogste goed' naar 'het beginsel, waardoor de rangorde van een omvattender stelsel wordt bepaald.' Je kan ook spreken van de bestemming van de mens, zoals gezien volgens dat stelsel. Bestemming als dat 'wat 's menschen leven behoort te bepalen in ieder oogenblik, wat zijn doel aangeeft, wat de richting van zijn veeleenig werk wijst, wat hem op elk oogenblik tot een geestelijk wezen maakt, zichzelf bepalend.' Denken over het hoogste goed toont ons iets over 'de zin des Geheels'. Hij verwijst hierbij onder meer naar Spinoza. Als woord met een vergelijkbare betekenis kan voor 'het Geheel' ook 'God' worden gelezen.

Het zoeken naar de juiste verhouding tot 'het Geheel' noemt De Graaf *religie*. Maar we hebben te maken met de beperkingen van de taal. Religieuze

woorden als genade en geloof 'zijn alle ontleend aan verhoudingen tusschen enkeling en enkeling.' *Aanvaarding* is het beginsel van de godsdienst.

> Want door deze aanvaarding kan onze, gaarne zich zelf zoekende, individualiteit niet blijven wat zij is. Zij wordt in die aanvaarding veranderd, opengesteld voor het leven in dien Grond, die een bovenmenschelijke eenheid is.

Dit is niet specifiek christelijk. 'Ook in de Indische godsdiensten is die aanvaarding te vinden.' Zo is daar sprake van *bakhti*, 'onverdeelde toewijding'. Diversiteit is goed, bevoorrechting van één kerk of religie is niet aanvaardbaar. Ook een atheïstische overtuiging is legitiem: 'Wie in den godsdienst, gelijk wij, een waarheidsgehalte weten, zullen den waarheidszin van den atheïst niet als tegenover hen staande ontmoeten.'[46]

De Graaf ziet de mens als degene die in handelen en beschouwen bezig is met goed en kwaad. Dit veronderstelt een hiërarchie van hoger en lager en daarmee, al is het als onbereikbare limiet, een 'hoogste goed'. Zo verschijnt geloof hier als afronding van de ethiek. God is niet een persoon daarboven, een entiteit naast andere, maar een moreel geladen wijze van spreken over het Geheel. In een volgend boek, *Om het eeuwig goed*, komt hij meer concreet te spreken over godsdienst.

Geloof: *Om het eeuwig goed*

Godsdienst is aanwezig in het ritme van de week, de namen van de dagen – de woensdag herinnert aan Wodan, een Germaanse god – en in 'het hoefijzer in het portaal van den Heer en Mevrouw X, die niet aan godsdienst doen'. Sociologisch gezien zien we godsdienst in velerlei vormen van ritueel gedrag en toewijding. Vrijwel iedereen zal sommige zaken afkeuren, maar vrijwel ieder zal ook wel eens geraakt zijn, ontroerd zijn, bijvoorbeeld door muziek. We moeten ons verdiepen in de geschiedenis der godsdiensten én in de godsdienstwijsbegeerte om godsdienstigheid 'denkende te begrijpen.'

Historisch gesproken is godsdienst allereerst een groepsverschijnsel. Vaak zijn er rituelen om een gemeenschap zuiver te houden en de grenzen af te bakenen. Godsdienst kan een persoonlijke zaak worden. Eén vorm daarvan is de mystiek, waarbij een 'individueele mensch zich op het innigst verbindt met het Andere'. Een andere vorm richt zich op verlossing; dan is 'bevrijding van de stoornissen van het wils-leven het beheerschende.' Persoonlijke godsdienst, verinnerlijking, leidt vrijwel altijd tot besef van een taak in de wereld.

Als er zoveel vormen van godsdienst zijn, dan is de vraag of 'in deze menigvuldigheid zich een beginsel werkzaam betoont, hetwelk overal het eigenaardige van den godsdienst uitmaakt, waar hij ook optreedt'. Vragen naar het beginsel is de vraag naar 'het wezen' van godsdienst. 'Daarin moet dan het eigene uitkomen, hetwelk godsdienst onderscheidt van kunst, van magie, van wereldverklaring.' De Graaf ziet als kern van godsdienst de relatie van een mens tot het onuitputtelijk levensverband en de dienst daaraan. Mensen proberen hun waarde te vatten door hun plaats in het grotere geheel te zien. 'In een korten vorm gebracht, mag men het beginsel van den godsdienst aanduiden als *bewustwording van het eeuwig goed.*' Godsdienst is iets anders dan wetenschap, omdat in wetenschap het element van waardering, van beoordeling van de waarde, ontbreekt.

Kunst staat 'het dichtst bij den godsdienst. Zij doet den lach des hemels glanzen over de aarde, zij maakt de diepten en hoogten openbaar van het Wonder der Werkelijkheid. Zij is waarlijk een aanwijzing van de waarde, die wij en ons lot hebben.' Maar godsdienst is iets anders dan kunst: 'Ook dan, wanneer alle uitgedrukte schoonheid te gronde gaat, te midden van het leelijke en verkeerde, kan de godsdienstige geest bewust blijven van de waarde van zich en zijn lot, tengevolge van de gemeenschap met het onuitputtelijk verband.'

Religieuze voorstellingen, zoals die van een hemel 'daarboven', kunnen verouderd raken. Dan is 'de hemel tot een *teeken* geworden van het verhevene, bovenaardsche, onzienlijke. De voorstelling is geworden tot een *symbool.*' Religieuze taal hoeft niet letterlijk als beschrijving, als voorstelling, genomen te worden. Tot hier toe heeft De Graaf in dit boek het woord 'God' vermeden, maar het woord kan gebruikt worden als

> uitdrukking van het algemeene besef, dat in de menschelijke levens afhankelijkheid bestaat van de macht, den duur, de orde, die zij *aantreffen*, en zelf niet hebben te voorschijn gebracht. [...] Ja, bij het wegzinken van den godsdienstigen rijkdom uit de ziel, of uit eenig menschengeslacht blijft toch algemeen de overtuiging van 'iets', dat 'bestaat', en waarbij macht, duur en orde worden tezamen gedacht.

Hij komt hier vrijwel uit bij wat recenter als 'ietsisme' is bestempeld. Ook andere aanduidingen zijn mogelijk. 'Men spreekt dan bijvoorbeeld van het Wezen der dingen, van de Natuur, van het Opperwezen, van het Zijnde, en andere uitdrukkingen kan de lezer zelf toevoegen'. Het gaat niet om de oorspronkelijke betekenis van dergelijke uitdrukkingen, maar om de vraag hoe ze gebruikt worden. 'Let men daarop, dan wordt duidelijk, dat

aan 't gebruik van zulke namen een *godsdienstige eerbied* ten grondslag ligt.' Iedere aanduiding kan leiden tot abstract denken waar de vroomheid niets mee kan, maar dat hoeft niet.[47]

Ethiek en geloof, de thema's van *Om het hoogste goed* (1918) en *Om het eeuwig goed* (1923) komen samen in de inaugurele rede van De Graaf als bijzonder hoogleraar in Utrecht. Deze leerstoel was ingesteld door Het Haagsch Genootschap, in 1785 door verontruste orthodoxe predikanten opgericht 'ter verdediging van den Christelijken Godsdienst tegen deszelfs hedendaagsche bestrijders'. Dit genootschap had in de negentiende eeuw een vrijzinnig-protestantse oriëntatie gekregen. Voor 'De leer der godsdienstige gemeenschap' wordt De Graaf benoemd.[48]

Op 8 oktober 1924 houdt hij zijn oratie, *Godsdienst en zedelijkheid.* Analytisch acht hij de twee te onderscheiden, maar in het leven van een mens komen ze samen. Volgens De Graaf is *autonomie* voor de zedelijkheid een centraal begrip. Dit betekent dat iemand zelf overtuigd moet zijn, wil het daaruit voortkomende handelen als moreel gezien kunnen worden. Handelen op gezag van God, van een kerkelijke of politieke dictator, of van andere mensen, is géén moreel handelen. Autonomie betekent echter niet dat goed en fout subjectief zijn: het zedelijke hoort bij 'het hart des Zijns'.

> Niet uit natuurdrift, maar uit den diepen bodem der werkelijkheid moet veeleer het zedelijke worden verstaan. Daardoor, doordat de zelfstandigheid wordt erkend van het zedelijk gebied, wordt het als een meer dan toevallig voortbrengsel des Zijns aangemerkt.

Vanuit religieus perspectief kan zedelijkheid verbonden zijn met godsdienst. Dit is niet strijdig met autonomie, want op beide terreinen is ieder verantwoordelijk voor de eigen overtuigingen. Voor een gelovige is de godsdienstige beschouwing in beginsel alomvattend; diens gelovige levens- en wereldbeschouwing omvat dan ook de ethiek. 'Niet dus om een andere zedelijkheid te verkondigen, dan die welke in het menschdom tot steeds klaarder bewustzijn komt, geven wij de voorkeur aan godsdienstige zedelijkheid, maar om godsdienstige redenen, omdat ons denken en streven daarin tot zijn einde komt.'

Erkenning van het autonome karakter van de ethiek heeft volgens hem ook politieke gevolgen: het leidt tot een pleidooi voor samenwerking vanuit verschillende achtergronden en tot 'het recht, om het monopolie te bestrijden van de godsdienstige zedelijkheid op staatkundig en sociaal gebied.'[49] De Graaf moet niets hebben van gereformeerde of katholieke partijvorming.

Christelijk humanisme voor een nieuwe geloofstaal

In *Om het eeuwig goed* waardeert hij het 'humanistisch christendom' positief; de woordvolgorde kan bij hem ook worden omgedraaid, als 'christelijk humanisme'. In de bundel *Levensrichting* staat een artikel met als titel 'humanisme'. De kritiek van neocalvinisten zoals Abraham Kuyper, en ook die van de Zwitserse theologen Karl Barth en Emil Brunner, zal het humanisme niet dodelijk treffen, 'omdat het humanisme ondanks zijn schromelijke verbasteringen en dwalingen, veel meer houdbare elementen bevat dan het Calvinisme, dat hangt aan de onzekere schriftletter, als aan een verlegenheidskoord, om niet den strijd van het humanisme in volle zwaarte door te worstelen'. Als de Bijbel erkend wordt als mensenwerk, dan kom je uit bij humanisme, maar wat voor humanisme? De Graaf onderscheidt drie vormen, verwijzend naar Erasmus, naar Duitse filosofen uit de achttiende en negentiende eeuw en naar de negentiende-eeuwse Franse filosoof Auguste Comte, die alles van de wetenschappen verwachtte. Bij die laatste is het denken over de mens te schraal, zonder ambitie en normatieve lading; zo'n humanisme wijst hij af.

De eerdere humanisten zaten op een spoor dat maatschappelijk je dicht bij het socialisme brengt. 'Het mensch-ideaal, de menschheid in den mensch, is niet slechts een persoonlijk ideaal, maar evenzeer een maatschappelijk ideaal. Op het individualisme der renaissance, het personalisme van de 18^{e} eeuw moest wel volgen het socialisme van het heden, al moet men nu dit woord niet verbinden aan een productie-techniek, doch wel daarin uitgedrukt vinden het streven om de menschenverbanden te humaniseeren, te vermenschelijken in maat-schap, in soci-alisme.' De onderliggende theorie van het marxistisch socialisme, over het economisch proces als drijvende kracht, moet worden afgewezen, maar het moreel engagement van de socialistische beweging is waardevol. De wereld menselijker maken, is thans de opgave. 'Maar wordt dan ten slotte niet alles "uit den mensch" afgeleid? In één opzicht ja. Maar dat moet ook. Daarvan heeft Kant eenvoudig en klemmend de reden gezegd. Van boven-natuurlijken invloed wil het humanisme niet weten. Maar even duidelijk heeft Kant gezegd, dat het bovenzinnelijke het eigenlijke wonder des menschen is. En uit dit bovenzinnelijke wezen van den mensch komt de Godsidee op. In het mysterie van dit bovenzinnelijke is ook het humanisme "geworteld en gegrond".' Humanisme sluit geloofsleven niet uit maar in; geloof moet daarbij niet begrepen worden als kerkelijkheid maar als leven uit vertrouwen.[50]

De titel van zijn Leidse oratie, op 22 september 1926, klinkt uiterst relevant voor onze tijd, *Meening en waarheid*. Het gaat echter niet zozeer over

meningen als ‘fake news’ of oppervlakkigheid, maar om de filosofische vraag hoe te denken over het waarheidsgehalte van menselijke overtuigingen.[51] Er is wat betreft religieuze overtuigingen geen logisch dwingende zekerheid. Godsbewijzen reiken niet zo ver. Maar waarheid staat ook in relatie tot handelen, tot rechtspraak en politiek debat. In het handelen tonen zich onze overtuigingen. Vanwege het praktisch belang van overtuigingen waardeert hij het filosofisch pragmatisme, met enige reserve. Als vruchtbaarheid voor het handelen bepalend zou zijn, dan is de relatie tussen onze overtuigingen en de waarheid van ondergeschikt belang, maar waarheid moet juist het oogmerk van alle meningen zijn. ‘De pragmatische methode heeft een betrekkelijk recht, maar over de genoemde grenzen heen vervalt dit recht en is de kracht gewenscht, om meening en waarheid tot elkander te doen naderen.’ Dat geldt zeker in de wetenschap; daar ‘geldt allereerst een waarheidsmaatstaf.’ Juist doordat wetenschap zich geheel mag richten op het zoeken naar waarheid, dient ze de cultuur. ‘Ook voor de cultuur is het raadzaam, dat de meeningen aan de kennis ondergeschikt blijven, en zich wijzigen op grond van logisch dóórdenken, van nieuwe ervaring, van fijner waardschatting.’ Godsdienstwetenschap en academische theologie zijn zo ook van grote waarde, al zijn die te onderscheiden van de godsdienst zelf. Het is lichtzinnig wanneer theologen te kort doen aan historische kennis, filologische analyse van teksten en psychologische analyse van godsdienstig leven.

Theologie moeten we opvatten als denken over de mens. In de praktijk is theologie in de universiteit er in relatie tot het feitelijk bestaande christendom, vanwege de opleiding van predikanten, maar de wijsgerige doordenking zal verder moeten reiken, een nieuwe geloofstaal moeten ontwikkelen.

> In deze taal zal de mensch der toekomst moeten spreken, zich zijn hoogste aangelegenheden herinneren en daardoor zijn leven bekwamen en bevrijden van ijdelheid en dwalingen. Voor deze taak zal de loutering der meeningen door de benadering van de waarheid door en door noodig zijn.

Godsdienstwetenschap, en in het bijzonder godsdienstwijsbegeerte, heeft dus een cultuurtaak van groot gewicht.[52]

In het *Nieuw Theologisch Tijdschrift* publiceerde H.T. de Graaf in 1927 ‘Opvattingen van godsdienstwijsbegeerte’. Hij begint historisch over theologie en wijsbegeerte, verwijzend naar de synthese van Thomas van Aquino, de verwerking van de wijsbegeerte van Descartes in het Nederlandse protestantisme en de relatie tussen religie en filosofie bij Spinoza. Pas in de tijd van Kant komt filosofie van de religie op, als iets anders dan een religieuze

filosofie of een synthese van religie en filosofie. Godsdienstwijsbegeerte sluit nu aan bij de godsdienstgeschiedenis én kennisleer, in plaats van bij de metafysica.

Dit ziet hij bij drie tijdgenoten: Ernst Troeltsch, die zich richt op bestaande religies, Heinrich Scholz, die analytisch-filosofisch onderzoek voorstaat, en Paul Tillich, die een cultuurtheologie biedt. De Graaf heeft de meeste affiniteit met de historische, empirische, oriëntatie van Troeltsch: 'Mij dunkt, dat wij als een introductie op de godsdienstwijsbegeerte de geschiedenis der godsdiensten moeten beschouwen.' Daarbij gaat het om alle godsdiensten; hij vindt niet dat 'de waarheid in een Papoea-religie zoo geheel andersoortig als in een hedendaagsche.' (Terzijde: dit is een beetje vreemd gezegd, want Papoea's, zoals toen in beeld via de zending in Nieuw-Guinea, zijn ook onze tijdgenoten.) Op basis van godsdienstwetenschappelijke kennis, zo De Graaf, kunnen we wijsgerig denken over het wezen van de godsdienst en het belang van waarheid daarin. Tot de godsdienstwijsbegeerte behoort ook de verhouding van leer en leven, van overtuigingen en handelen, de ethiek. 'Wat echter niet tot de godsdienstwijsbegeerte behoort, is de theologie zelve. Zij is zaak van een religieuze gemeenschap, om het even of dit nu een kerk is dan wel een andere sociale eenheid.'[53]

De Graaf schrijft het eerste Nederlandstalige boek over godsdienstpsychologie, *De godsdienst in het licht der zielkunde*. De vraag is psychologisch, 'hoe het toegaat in het zieleleven van een mensch, die op een of andere wijze deel uitmaakt van een godsdienstige gemeenschap.' Hij analyseert psychologische mechanismen en brengt die vervolgens met geloof in verband. Geloof kan gezien worden als een wilsbesluit; dat blijkt omdat wij spreken van 'aanvaarden'. Religieus spreken brengt een omvattend perspectief met zich mee. Zo is het aanduiden van een ervaring als *religieuze* ervaring 'een bepaling van uit het standpunt der religie zelve, niet van het standpunt der analytische wetenschap, waarop de psychologie van den godsdienst zich heeft te stellen.' Ook de 'gedachte, dat men van een wezen der religie kan spreken, is een theologische gedachte.' Zo spreken veronderstelt immers eenheid in het empirisch veelvoudige. Als vak is godsdienstpsychologie daarom voor de theologie maar van beperkt belang, al heeft zij 'een eminente waarde voor de analyse van het godsdienstig zieleleven' en voor het denken over prediking en religieuze opvoeding, de praktische theologie.[54]

Religieus humanisme? De receptie van zijn denken

Na zijn overlijden in december 1930, na een periode van ziekte, werd postuum een bundel opstellen gepubliceerd, *Geloof en arbeid*, met een inleiding van

Gerardus Horreüs de Haas, eerder zijn collega in Sneek en kort daarvoor, in oktober 1930, bij De Graaf gepromoveerd. De inleiding schetst De Graaf als nuchter én gelovig.

> Zijn Groninger bloed verloochende zich niet: het sobere, ingehoudene, realistische kenmerkte hem zijn leven lang, wars van alle rhetorica hield hij het liever met de nuchterheid; [...] Maar vergis u niet: achter deze nuchterheid gloeide het diepe weten van het afgrondelijke mysterie, zooals achter zijn terecht geprezen geduldige zachtmoedigheid het verborgen vuur brandde van de soms doorbrekende, sterke hartstocht van een karakter, dat het niet altijd gemakkelijk had, en ook niet altijd gemakkelijk maakte.

De Graafs kennis besloeg een breed terrein, maar was ook diep. ‘Deze weter was een denker in den edelen, vollen zin, een waarachtige wijsgeer, die krachtens zijn gansche wezen naar waarheid en wijsheid streefde.’

Johannes Lindeboom, auteur van een driedelige *Geschiedenis van het vrijzinnig protestantisme*, ziet echter in De Graaf ‘minder de streng wetenschappelijke wijsgeer dan wel de psycholoog en socioloog met breeden wetenschappelijken blik, minder de scherp-systematische denker, meer de midden in het leven staande practische geleerde; minder cultuur-critisch dan zijn voorganger, wat meer naar links, wat meer monistisch georiënteerd.’ Zijn sociale inzet, onder meer voor reclassering en pacifisme, was groot.[55]

Lindebooms beoordeling sluit aan bij het Levensbericht uit 1931, waarin G.J. Heering hem met zijn voorganger vergelijkt. ‘Roessingh’s theologie had, ondanks haar volkomen vrijzinnigheid, een dualistisch karakter, die van De Graaf, ondanks haar volkomen christelijken geest, een sterk monistischen trek. Roessingh was “rechts-modern”, De Graaf stond met zijn overtuigingen in ’t midden van het vrijzinnig Protestantisme. Doch bij beiden stond het waarheidsprobleem en het vraagstuk “Christendom en cultuur” in het centrum van de aandacht.’ Studenten ‘die Christendom en humanisme niet gescheiden konden denken, vonden in De Graaf den aangewezen leidsman; zijn humanisme was diep religieus, zijn Christendom sterk ethisch-georiënteerd. Erasmus en Kant begroette hij als de heroën onzer ethische cultuur. Kant vooral deed hem zien het onderscheid tusschen den empirischen mensch en de ware menschelijkheid, die met den Zoon des Menschen verwant is.’ Met dit laatste lijkt Heering bij De Graaf toch ethisch een dualisme, van het bestaande en het beoogde, te onderkennen. In *Geloof en openbaring*, enkele jaren later, is Heering kritischer: ‘Ons hoofdbezwaar is dus, dat de aard dezer theologie onvoldoende uitdrukking geeft aan de

christelijke begrippen van geloof en openbaring.' Geloof en openbaring worden te weinig benaderd als gave van God, te weinig ook als bronnen van kennis. Hij acht De Graafs geloof diep, maar de wijsgerige inzet bij de mens als waarderend wezen biedt géén basis voor een bevredigende dogmatiek.[56]

De godsdienstpsycholoog H. Faber, een leerling van De Graaf en van zijn opvolger, Van Holk, verzorgt jaren later in Leiden colleges, leidend tot het boek *Het christelijk humanisme van Dr. H.T. de Graaf* (1963). Faber ziet De Graaf als vertegenwoordiger van het bijbels humanisme van Erasmus en van het negentiende-eeuwse modernisme. De basis is de antropologie, omdat bij De Graaf het leven centraal staat, en daarmee de mens in nood. Het doel is om het menselijke in de mens te realiseren. In de geschiedenis is succes niet gegarandeerd. 'De Graaf is monist "in hope": alles is nog open; de aarde wijst boven zich zelf uit.' Vergeleken met het getuigend spreken van Heering vindt Faber De Graafs spreken over God tastend. 'Er is bij De Graaf [...] altijd een schroom om te veel te zeggen. Er is bij hem een zekere voorliefde voor een religieus agnosticisme. Hij spreekt graag van Het Goed, Het Verband, Het Leven en De Geest, alle woorden, die – opzettelijk – een diffuusheid bezitten. Wanneer wij dit type religie willen karakteriseren, moeten wij spreken van religieuze cultuurfilosofie of van religieus humanisme.' Volgens Faber ziet De Graaf te weinig de betekenis van het reformatorisch protestantisme. Met Klaas Douwes lijkt het mij echter dat Faber tekort schiet 'in de beoordeling van De Graaf, door hem telkens langs de meetlat van het calvinistisch erfgoed van de zestiende eeuw te leggen – een erfgoed dat voor De Graaf geen absolute norm vertegenwoordigde.'[57]

In een historisch overzicht over de vrijzinnige beweging noemt J.P. Heering de theologie van De Graaf van 'een merkwaardige theologische kleur'. 'De oorlogservaring heeft hem ertoe gebracht het negentiende-eeuwse optimisme los te laten voor een diepere, ethische bezinning op de grondslagen van het leven. [...] Het was toen duidelijk dat De Graaf met zijn humanistisch monisme theologisch gesproken eigenlijk bij de links-moderne stroming hoorde. Maar religieus voelde hij zich juist meer verwant met de rechts-modernen. De Graaf, een van de meest invloedrijke theologen in het interbellum, nam een eigenaardige tussenpositie in de moderne theologie in.'[58]

'Eigenaardig, merkwaardig': ik hoop dat we na een theologische opleving in de tijd tussen de beide wereldoorlogen en de jaren daarna met de dialectische theologie van Karl Barth en in Nederland Heiko Miskotte en anderen, in onze tijd de wijsgerig-antropologische inzet van De Graaf bij de mens, die met zijn waardeoordelen zijn levensweg gestalte geeft, en zijn creatieve verwoording van 'het hoogste goed' en 'het onuitputtelijk verband' weer meer

kunnen waarderen als eigen-aardig en bemerkens-waardig. Wat mij betreft is De Graaf een godsdienstwijsgeer door te denken vanuit de kennende en waarderende activiteit van de mens en door zijn terughoudendheid in het spreken over God. Juist dat terughoudende, een door religieuze eerbied gevoed agnosticisme, treffen we ook aan bij de latere godsdienstfilosofen, in het bijzonder bij zijn directe opvolger, L.J. van Holk, en bij mijn voorganger, H.J. Adriaanse.

4. Agnostische terughoudendheid

H.J. Adriaanse, de meest recente van mijn voorgangers, maakte een scherp onderscheid tussen het binnen- en het buitenperspectief, tussen de positie van de gelovige én de houding van de academicus die geloof bestudeert. De godsdienstwijsbegeerte heeft in de academische sfeer haar plaats. Het naast elkaar bestaan van binnen en buiten, van een gelovig en een wijsgerig perspectief, is ook kenmerkend voor de opvolger van H.T. de Graaf, L.J. van Holk, die een artikel de titel 'religieus agnosticisme' mee gaf. De geloofshouding is er een van eerbied, van vroomheid, van ontvankelijkheid – maar niet een claim op het bezit van kennis. Tegelijk toont zich bij hem, en ook bij zijn opvolger H.J. Heering, engagement op grond van een doorleefde religieuze overtuiging. Zo is geloof nauw verbonden met ethiek, met ons handelen in cultuur en samenleving.

L.J. van Holk: 'de ondoorgrondelijke, die het ontoegankelijk licht bewoont'

Een agnostische houding – de gedachte dat we bepaalde zaken niet weten en niet kunnen weten – is uitdrukking van het besef van afstand tussen ons en God als 'de ondoorgrondelijke, die het ontoegankelijk licht bewoont.' Het is geen ongeloof, maar de theoretische formulering 'van een godsdienstige houding, die in alle waarlijk wijze vroomheid verdisconteerd is.' Zo schrijft L.J. van Holk in zijn artikel 'Religieus Agnosticisme'. We moeten een houding aannemen die het spel van de geest doorziet, maar het 'toch durft te spelen.' Van Holk acht *Om het Eeuwig Goed* van H.T. de Graaf een voorbeeld van zo'n vrijmoedig theologisch ontwerp.[1]

In 1931 werd Van Holk in Leiden hoogleraar voor Godsdienstwijsbegeerte, Zedekunde en Encyclopedie der godgeleerdheid. Intellectuele scepsis combineerde hij met een meditatieve inslag én met morele en religieuze betrokkenheid bij cultuur en samenleving. In Leiden vormde hij op het terrein van de godsdienstfilosofie het werkgezelschap *Kairos*. In de Griekse mythologie is Kairos de verpersoonlijking van het moment waarop verandering tot stand kan komen. Paul Tillich gebruikte de term om aan te geven dat wij religieuze overtuigingen, die beogen eeuwige waarheid en tijdloze normen te zijn, in verband moeten brengen met de historische, menselijke situatie. Van Holks opstelling tegenover het nationaalsocialisme, voor en tijdens de Bezettingstijd, is hier een goed voorbeeld van. Wat bracht deze vrijzinnig

theoloog en cultuurfilosoof mee toen hij in 1931 benoemd werd? Hoe verstond hij zijn leeropdracht? Hoe sluit dat aan bij zijn geestelijk verzet tegen het nationaalsocialisme? En hoe gaf hij in de jaren na de bezettingstijd gestalte aan zijn cultuurkritische én oecumenische gezindheid?

Lambertus Jacobus (Bert) van Holk werd geboren op 16 oktober 1893 in Amsterdam als zoon van een houtkoper. Tijdens zijn studietijd in Leiden sloot hij zich aan bij de remonstranten. Hij was actief in de V.C.S.B., opgericht in 1914, en is in 1919 een van de oprichters van de V.C.J.B., de Vrijzinnig Christelijke Jongeren Bond, voor niet-studerenden. Hij was predikant in Schoonhoven, Gouda en Utrecht.[2] In 1921 promoveerde hij bij K.H. Roessingh op een studie over de levensfilosofie van de Franse filosoof Henri Bergson (1859-1941), destijds bekend van *L'Evolution créatrice*. Met het idee van een intrinsieke levenskracht (*élan vital*), leek Bergsons vitalisme een religieus aantrekkelijk alternatief voor mechanistisch en darwinistisch denken. In het afsluitende hoofdstuk van *De beteekenis van Bergson voor de philosophische theologie* stelt Van Holks echter kritische vragen bij Bergsons holistisch-evolutionaire natuurfilosofie. Naïef is bij Bergson het 'ineensmelten aller begrippen en waarden' in het alomvattende begrip Leven. 'Philosophie is uiting van kultuur; alle kultuur berust op het overwinnen van het onmiddellijk gegeven leven.' De filosofie van Bergson benadrukt ontwikkeling, maar vraagt niet naar het drijvende ideaal. Deze filosofie is te romantisch, te ver verwijderd van het echte leven. Van Holk heeft meer waardering voor de neokantiaanse school van Windelband en Rickert, waarin geschiedenis, het intentioneel menselijk handelen, filosofisch onderscheiden wordt van natuur.[3]

Andere vroege publicaties van Van Holk zijn verbonden met de jeugdbeweging en het vrijzinnig protestantisme. Daarbij gaat het om het persoonlijke en om de samenleving. Wat de individuele beleving betreft, ziet Van Holk geloof als zoektocht en levensweg. In *Parsifal: Eenen ouden verbeelding van moderne geestesgroei* gaat het in een verhaal over een ridder die op zoek gaat naar de Heilige Graal. Op die weg gaat het om Zoeken, Dienen en Schouwen. Hij schrijft een toneelstuk over een prins die opgaat naar een tempel, *Het ontoeganklijk licht*. In 1927 publiceert hij de brochure *De toneelspeler en de genade: Godsdienstige overdenking* en verschijnt *Het spel van Shammamaël*, waarin de woestijngeest aan het eind zegt: 'Want menschzijn is tot eenzaamheid geraken, en wedergeboren uit de doodsche stilte ingaan in de Eeuwige Vreugde der gemeenschap Gods.' Van Holk ontwerpt een liturgie, *De goddelijke offerande: Een godsdienstig ontwerp,* voor de viering van het Avondmaal, het delen van brood en wijn in een kerkdienst. Het gaat hem niet om transsubstantiatie, de rooms-katholieke leer volgens welke brood

en wijn in de viering van de mis op miraculeuze wijze lichaam en bloed van Christus worden, maar om 'transfunctionatie', omdat zaken en gebeurtenissen een geestelijke betekenis toegekend krijgen. Toneel en liturgie, taal en vormgeving, zijn bij hem voeding voor persoonlijke geloofsbeleving.

Bezinning op cultuur en samenleving treffen we in een boek uit 1924, waarin hij reageert op Oswald Spenglers *De ondergang van het avondland*. Van Holk waardeert diens cultuurkritiek, maar dat zou niet moeten leiden tot pessimisme maar tot geestelijke inzet. Twee jaar later horen we in *De heilige wake: Een essay over den nood van onzen tijd*: 'Nachtelijk, onzeker, eenzaam, chaotisch is deze tijd.' Ook dit is geen pessimisme, maar aansporing om ellende niet te vergeten en waakzaam te zijn.[4]

Hij is actief in vrijzinnig-protestantse kring. Voor de V.P.R.O. verzorgt hij een cursus in vier delen over *Geloof, ongeloof en bijgeloof* en presenteert hij later 'Gesprekken achter de schrijftafel'. In 1938 wordt hij voorzitter van de Barchem-beweging. Hij is vanaf juli 1930 de eerste secretaris van het Internationaal Verbond voor Vrijzinnig Christendom en Geloofsvrijheid, I.V.V.C., later de I.A.R.F., de International Association for Religious Freedom, en vervolgens, van 1934 tot 1950, de vicevoorzitter.[5]

Hij heeft oog voor de opkomst van de oecumenische beweging, die verder reikt dan de vrijzinnig-protestantse samenwerking. Nathan Söderblom, de aartsbisschop van de Lutherse kerk in Zweden, initieert in 1925 de beweging voor praktisch christendom, 'Life and Work', op de samenleving gericht. Een meer kerkelijke beweging, 'Faith and order', krijgt in 1927 vorm op een congres in Lausanne over geloof, dogma en sacramentsbediening. Deze bewegingen komen na de Tweede Wereldoorlog samen in de Wereldraad van Kerken. Van Holk heeft meer met 'Life and Work' dan met 'Faith and Order'. Samenwerking moet worden gezocht in de omgang met actuele uitdagingen. In de meer kerkelijke beweging wordt theologisch teveel teruggegrepen op de eerste eeuwen van het christendom. 'Het geheele moderne Europeesche denken wordt uitgeschakeld. Zulk een prijs voor eenheid van geloofsleer lijkt mij zeer beslist te hoog.'

We moeten meer oog hebben voor niet-christelijke godsdiensten. Ook in ons land zijn mensen hierin geïnteresseerd. 'De geest van oostersch mysticisme, eenheidsbespiegeling en vrede, heeft velen onder zijn bekoring, getuige de verbreidheid der theosophische devotie, de activiteit der Sufibeweging, de gretige lectuur van Tagore, de tallooze vertalingen van Lao-tze en Bhagavad-gita.' Zelf kiest hij echter voor het christendom.

> Ik kies dus tegen universeele religie, voor oecumenisch christendom. Dat christendom zal echter een breeden kijk op de moderne wereld behoeven;

> het zal moderne taal moeten spreken, en zich los hebben moeten maken van veel vooroordelen en gemakken, waar het nu zeer op gesteld is.

De norm is niet specifiek christelijk: 'Wat licht van bestaan heeft en recht op onze eerbied en toewijding, dat is sterke en oordeelkundige menschenliefde, om den immer wassenden stroom van volken- en rassenhaat te helpen keeren.'[6] Kortom, krachtige inzet op vrijzinnige samenwerking en openheid voor oecumenische samenwerking gaat samen met waardering voor andere religies.

Hoogleraar in Leiden

De hoogleraren van de faculteit droegen na het overlijden van De Graaf bij de curatoren van de universiteit Van Holk en de zestigjarige ethische theoloog W.J. Aalders voor. De minister benoemde rond die tijd in Utrecht voor godsdienstwijsbegeerte een orthodox-hervormde theoloog. Het kwam hem daarom politiek beter uit in Leiden een vrijzinnige te benoemen.[7] In de eerste jaren van zijn hoogleraarschap schreef Van Holk voor studenten een leerboek over godsdienstwijsbegeerte, *Wijsgeerige inleiding tot de godsdienstwetenschap* (1936), gevolgd door *Encyclopaedie der theologie* (1938). We beginnen echter bij zijn inaugurele rede, gehouden op 30 oktober 1931.

Waar de andere vakken in de faculteit zich richten op oudere geschiedenis, heeft volgens Van Holk deze leerstoel voor studenten een eigen belang.

> Er is iets bekoorlijks in, dat althans één van de vijf leerstoelen onzer faculteit niet van te voren uitsluit U voor te lichten in probleemstellingen, die na het Congres van Weenen [1815] zijn opgekomen, en waarmee U dan ook later wellicht iets nader in aanraking zult komen.

'Godsdienstwijsbegeerte en ethiek' noemt hij hier de enige leerstoel in de faculteit die zich bezighoudt met de moderne wereld. Dat is enigszins overdreven, aangezien die ook aan de orde kan komen bij de Geschiedenis van het christendom en bij de Vergelijkende godsdienstwetenschap. De enkele jaren later benoemde opvolger van W.B. Kristensen, H. Kraemer, richt zich op levende religies.

Met de titel van zijn rede, *Dynamisch pluralisme,* zet Van Holk zich af tegen de nadruk op éénheid die bij moderne theologen zoals Scholten overheersend was. Aandacht voor het éne en eeuwige is kenmerkend voor het historisch christendom. 'Rust is het heilsgoed bij uitstek. Het gedruisch der wereld, de fonkelende schijn der dingen, de rustelooze veranderlijkheid – dat is

het benauwende en lagere, waaruit het rechte geloof juist verlost, om de vrome ziel te geleiden tot rust, stilte, brede; tot het blijvende, wezenlijke.' Er is echter volgens Van Holk ook een andere lijn in religieus verlangen én begrip van de wereld. 'Zoo kunnen we reeds in de sfeer van het klassieke christendom de neiging tot dynamisch-pluralistische levensinterpretatie waarnemen, waarin onrust, beweging, spanning niet negatief gewaardeerd worden, als wortelend in angst, maar positief, als uiting van verlangen.'

Dit dynamische zie je in de romantische nadruk op fantasie en hartstocht, in de profetische verwachting van het religieus socialisme en in de jeugdbeweging. Pluriformiteit is niet chaotisch maar dynamisch, gericht op een uiteindelijke zin. 'In den godsdienst heet die absolute zin der wereld God.' Dynamisch pluralisme loopt uit op ethiek, op denken over de wijze waarop wij omgaan met die veelheid, gericht op het hogere zonder het stoffelijke te miskennen.[8] De formule 'dynamisch pluralisme' heeft hij niet verder uitgewerkt, maar een open houding blijft kenmerkend, behalve bij zijn scherpe veroordeling van het nationaalsocialisme.

Zijn *Wijsgerige Inleiding tot de Godsdienstwetenschap* beoogt 'tot leidraad te dienen voor beginnelingen in de studie der wijsbegeerte van den godsdienst.' In de godsdienstwijsbegeerte bepaalt filosofie de methode; geloof is het object van reflectie. Na behandeling van wijsgerige grondbegrippen komt hij bij het gesprek over geloof en cultuur vanaf de Vrede van Münster (1648), wanneer in westelijk Europa de splitsing in katholicisme en protestantisme gestalte krijgt, voorafgegaan door de opkomst van een humanistische oriëntatie (Erasmus en anderen) en gevolgd door de Duitse Verlichting en Romantiek. Vrijzinnig christendom is een synthese van christelijk geloof en humanistische cultuur.

> Hoofdzaak is: het humaniteitsideaal, d.i. de alzijdige ontplooiing der menschelijke gaven, door en in cultuurarbeid; en wel *uit religieuse motieven*, als opdracht van liefde tot God en den naaste, uit hoofde van den oneindige waarde van den mensch voor God.

In de godsdienstwijsbegeerte bezien we theologie in relatie tot culturele en wetenschappelijke ontwikkelingen. Theologie is echter niet alleen volgend: 'al heeft de wijsbegeerte nog zoo zeer haar eigen methodiek, zij zal toch telkens zich min of meer bewust openstellen voor, en zoeken naar de beteekenis der godsdienstige wereld, omdat deze motieven kent, grens-vragen aan de orde stelt, waardeeringen uitspreekt, waaraan een waarachtig zoeker naar wijsheid nooit kan voorbijgaan.' Zo is er de vraag over de grenzen, gevat als

mysterium en gedacht als het *onschendbare,* er is sinds de *Confessiones* van Augustinus (rond 400) een traditie van zelfonderzoek en er is het denken over goed en kwaad, over menselijke macht en onmacht. Wijsbegeerte en theologie beïnvloeden elkaar door de vragen die gesteld worden en in cultuurkritiek en cultuurarbeid.[9]

Een ander deel van de leeropdracht zien we terug in zijn *Encyclopaedie der Godgeleerdheid*. *Encyclopaedie* is een inleidend vak, maar ook een verantwoording van de theologiestudie aan de openbare universiteit. Het gaat in de universiteit om wetenschappelijke normen, niet om religieuze; de naam god-geleerdheid geeft een verkeerde indruk.

> Laat zij zich gerust met haar pretentieuzen naam tooien; zij zal toch over de brug moeten en doodgewoon trachten te redeneeren – alsof zij niets anders ware dan godsdienstwetenschap.

Iedere theologie opereert vanuit het binnenperspectief van een bepaalde kerk. In de universiteit worden dergelijke visies geconfronteerd met andere perspectieven, met natuurwetenschappelijk denken, psychologie en sociologie, geschiedenis en wijsbegeerte. Omdat veel studenten predikant worden, zijn er daarnaast praktische vakken ter ontwikkeling van vaardigheden als spreker, zielzorger en leraar; 'het "Delft" der faculteit, een zeker niet minder belangrijk gedeelte dan de theoretische scholing – maar wel een heel ander.' Een dominee is ook journalist en jeugdwerker. 'Daarom is het goed, bij tijds te hebben leeren kampeeren, vereenigingen leiden, allerlei karweitjes op te knappen, zoodat de dominee later niet met twee linkerhanden en een provinciaalsche traagheid van geest zijn ambtswerk zal verrichten.' Hoewel de naam theologie gebruikt wordt, is de faculteit géén religieuze instelling. Dat past ook religieus niet, want geloof én leven zijn wat anders dan wetenschap.[10]

Terughoudendheid ten aanzien van academische theologie komt naar voren uit zijn bespreking van het tweede deel van *Geloof en openbaring* van de remonstrantse kerkelijk hoogleraar G.J. Heering. Van Holk heeft grote waardering voor diens bezieling, maar hij vindt dat Heering ten onrechte de lezing van de Bijbel plaatst boven het lezen van klassieke auteurs als Cicero, Plato en Aristoteles. Heering heeft te weinig waardering voor dat wat de mens zelf voortbrengt en benadrukt te zeer de zekerheid van geloof. Hij miskent daarmee de wijsgerige en religieuze betekenis van onzekerheid:

> het agnosticisme kàn zeer wel het correlaat zijn van een transcendentiebesef, waartegen de stellige geloofsverzekerdheid als vrome pretentie

> uitkomt, die veel meer van God beweert te kennen, dan met de werkelijkheid overeenkomt.

Wijsgerige reserve, een agnostische houding, is niet een teken van ongeloof of scepsis, maar een uiting van echte vroomheid.[11]

De recensie van *Geloof en openbaring* is kritisch. Toont dit het verschil in richting tussen de rechts-vrijzinnige Heering en de links-moderne Van Holk?[12] Of gaat het om het verschil in disciplinaire verantwoordelijkheid? Voor de godsdienstfilosoof die het gesprek met de buitenwereld als opdracht heeft, is er meer aanleiding tot scepsis dan voor de kerkelijk hoogleraar, die als theoloog spreekt vanuit een binnenperspectief. Een latere opvolger van G.J. Heering, G.J. Hoenderdaal, benadrukt Van Holks vroomheid en vervolgt dan: 'Alleen is het merkwaardig dat naast deze vroomheid een voortdurende scepsis op de loer lag. [...] De vraag naar de verhouding van openbaring en rede heeft hem steeds bezig gehouden. Scepticisme is nu eenmaal de keerzijde van pluralisme en Van Holk heeft daar zijn tol aan betaald.'[13] Zo merkwaardig lijkt mij voor een godsdienstfilosoof de combinatie van vroomheid en sceptische terughoudendheid niet.

In en vóór de Bezettingstijd

Op dinsdag 26 november 1940 hield Rudolph P. Cleveringa, de decaan van de juridische faculteit, in het Academiegebouw van de Leidse universiteit een protestrede tegen het ontslag van prof. E.M. Meijers en andere joodse medewerkers. De medisch hoogleraar J.A.J. Barge haalde op hetzelfde tijdstip in zijn college de nationaalsocialistische rassenleer onderuit.[14] Geestelijk verzet vanuit de universiteit werd gedragen door een in september 1940 gevormde 'kleine kring' van 22 hoogleraren, onder wie Cleveringa en Barge, en uit de theologische faculteit Van Holk, de godsdiensthistoricus Hendrik Kraemer en de oud-testamenticus P.A.H. (Piet) de Boer.

Van Holk gaf op 26 november 1940 in de middag zijn college wijsgerige ethiek, ook in het Academiegebouw. Hierover verscheen na zijn overlijden van een studente, W.C.S. van Benthem Jutting, een artikel in het universitaire blad *de Mare*. Van Holk begint zijn college als volgt.

> *Dames en heren studenten,*
> De jongste maatregelen van binnenlands beleid tegen onze Joodse medeburgers hebben ons allen diep geschokt. Wij voelen de maatregelen als een smaad de universiteit en ons volk aangedaan, als een ernstige schade voor onderwijs en wetenschap, als een zedelijk en godsdienstig onrecht. Als

christenen lijden wij bovendien mede met den onoverzienlijke stortvloed van leed, die dit over talloze gezinnen gaat brengen, welke een sieraad waren van ambtenarij en rechterlijke macht, van hoger, middelbaar en lager onderwijs.

Ik meen dat het mijn plicht is, na het uitspreken van dit oordeel van ons geweten, studenten, er op te wijzen dat een luidruchtige manier van reageren uwerzijds volstrekt ongewenst is en zou wijzen op een ernstig wanbegrip omtrent de praktische gevolgen van uw daden. Er is een grote wijsheid van het korenveld te leren; de halmen, die buigen op den wind, richten zich weer op, straks rijpend tot voedend graan; maar de lede stormvlaag, als hij straks voorbij is, is niets meer, noch ook de hals (halm?) die weerbarstig zijnde, gebroken werd.

Wel zijn er twee daden, die ons allen ten volle betamen: Vooreerst te helpen de nood te lenigen, die thans in veel gezinnen ontstaan zal, en trouw onze Joodse vrienden en kennissen op te zoeken en hun onze hoogachting te doen blijken. En ten tweede zelf, als Nederlanders, als universiteitsmensen, en bovenal als christenen trouw te zweren aan de beginselen van mensenwaarde, gerechtigheid en naastenliefde, geworteld in en verkondigd door het oude en nieuwe verbond, en nooit te vergeten dat Christus ons leert in de heilige schrift (Johannes 4, 22) 'Gij lieden aanbidt wat gij niet weet; wij aanbidden wat wij weten, want de zaligheid is uit de joden.'

Mag ik U daarom verzoeken, thans een volle minuut in deze geest met mij te willen zwijgen?

Deze studente gaat verder, zelf sprekend:

Hoewel totaal anders en korter dan hetgeen Cleveringa die ochtend had gezegd, was Van Holk's toespraak niet minder moedig. Ik herinner mij het exact, ook het gezeefde licht door de ramen, de stilte en de beklemming, de paar dozijn ademloos luisterende studenten, de wat archaïsch en poëtisch aandoende maar tegelijk zo reëel indringende zinnen waarmee de hoogleraar zijn verontwaardiging en zijn mededogen uitte èn zijn studenten opriep – zoals ook Cleveringa had gedaan – zich voorlopig naar buiten toe te onthouden van heftig vertoon van verzet, maar wèl zich te bekommeren om degenen die door de Duitse maatregelen waren getroffen, en zich innerlijk te wapenen.

Nadat wij op zijn verzoek een minuut stilte in acht hadden genomen, kondigde hij aan dat hij 'gewoon' college zou geven in het kader van zijn onderwerp van die cursus, de Stoa. Er ging even een rimpeling van

> teleurstelling en ontnuchtering door de rijen, want niemand zou na het gehoorde veel belangstelling voor de een of andere oude Griek kunnen opbrengen. Toen hij echter zei dat hij die middag zou spreken over de 17de-eeuwse Joodse wijsgeer Baruch de Spinoza begrepen wij onmiddellijk zijn bedoeling. [...] Van Holk sprak briljant, bevlogen, en in dit college over het begrip 'vrijheid' en over de doorwerking van de stoïcijnse houding bij Spinoza uitte hij evenzeer zijn protest tegen de 'jodenmaatregelen' van de bezetter als in zijn protest-rede aan het begin van het uur.

Van Holk verwees in eerder werk een enkele keer naar Spinoza, maar de nadruk op het joodse van Spinoza en op de relatie van God met het joodse volk zal door de gelegenheid zijn ingegeven. Anders dan Cleveringa, wiens rede door studenten op grote schaal werd verspreid, werd Van Holk niet direct gearresteerd.

Van Holk had zich eerder al kritisch uitgesproken over het nationaalsocialisme. In mei 1934 presenteerde hij bij een rede voor de Algemene Vergadering der Remonstrantsche Broederschap een concept voor een verklaring. Dit werd aan de gemeenten voorgelegd en een jaar later met op twee na algemene stemmen aangenomen. Het was in Nederland de eerste kerkelijke afwijzing van het nationaalsocialisme. Van de vijf artikelen uit deze verklaring zijn de eerste vier positief geformuleerd. Zo wordt het kerkgenootschap opgeroepen op te komen voor de eerbiediging van de menselijke persoon in de samenleving en in de rechtsorde. De vijfde uitspraak is als volgt: 'Zij spreekt als hare overtuiging uit, dat de leerstellingen en methoden van den absoluten staat in strijd zijn met de hooge beginselen, hierboven ontwikkeld.' In het concept van Van Holk was deze stelling explicieter:

> Zij verwerpt daarom de pseudo-godsdienstige leerstellingen en de geweldmethoden van den absoluten staat, als in strijd met de nationale traditie van vrijheid en verdraagzaamheid en bovenal als verbastering en afval van het Christelijk geloof.[15]

In 1936 gaat hij in de brochure *De theologische situatie heden* in op de strijd waarin we thans gewikkeld zijn, een strijd 'tusschen Christendom en Heidendom.' Zo kent het nationaalsocialisme, net als de Romeinse keizercultus, de verering van de Leider. En in *Geloofsbezit en levensrichting: Inleiding tot het godsdienstig leven in de Remonstrantsche Broederschap*, verschenen in 1940, spreekt Van Holk van de strijd tussen christendom en twee andere godsdiensten, namelijk fascisme en communisme. 'Zij zijn inderdaad méér dan politieke bewegingen, zij willen levens- en wereldbeschouwingen zijn,

die in de plaats van het christelijk geloof treden. Daarom hebben wij ook het recht en de plicht hen van ons geloof uit te beoordelen en te bestrijden."[16]

In 1941 publiceert Van Holk in een tijdschrift voor predikanten een artikel 'Over de draagkracht der christelijke toekomstverwachting'. Hij gebruikt historische voorbeelden, zoals de vroegchristelijke verwachting van de vernietiging van Rome's wereldheerschappij. Het gaat om gerechtigheid; daarvan 'kan geen menschengeest geen afstand doen, zonder al wat edel en zuiver is te verzaken.' Het artikel spreekt van de bereidheid om desnoods het eigen leven te offeren. Het gaat daarbij niet om beloning in een hiernamaals, maar om hier dingen ten goede te doen. In hetzelfde jaar schrijft hij een korte inleiding op de Bergrede, een toespraak die wordt toegeschreven aan Jezus. In het christendom is een belangrijk motief het aanvaarden van lijden, het dulden, maar de Bergrede vraagt allereerst om navolging, om inzet, en dat zou christenen nu tot voorbeeld moeten dienen, 'terwijl de Dulder hun wellicht het voorbeeld blijft van de donkerste uren, die ook nog kunnen komen.'

En hij publiceert, ook in 1941, *Judas Iskarioth: Een overdenking over den verrader en het verraad.* Hoewel dit gaat over de discipel die Jezus verraden zou hebben, zal de lezer aan verraad een actuele betekenis hebben gegeven. Een citaat van de laatste bladzijden:

> De misrekening. Het kwaad raast vergeefs. Niet alleen vernietigt het zichzelf, maar het dient ten slotte toch nog voor de vollediger overwinning van het goede, en ondergaat ook nog deze vernedering, dat het een omweg is tot wat het niet wil.[17]

Op 30 mei 1942 neemt Van Holk ontslag,

> totdat de Leidsche Universiteit zal zijn hersteld als het instituut van vrije wetenschapsbeoefening en onderwijs, dat zij eertijds was. – Daar ondergetekende van oordeel is, dat het christelijk geloof en de nationaalsocialistische wereldbeschouwing elkander uitsluiten, is hij naar geweten verplicht heen te gaan van de universiteit, die in dienst van die wereldbeschouwing wordt gesteld.[18]

Op 13 juli 1942 wordt hij, met achthonderd andere Nederlanders, gearresteerd. Eerst verbleven de gegijzelden in Haaren, Noord-Brabant, in het voormalig Grootseminarie, een opleiding voor priesters. Later worden ze ondergebracht in een voormalig katholiek internaat met gymnasium, het Kleinseminarie Beekvliet in Sint Michielsgestel. In Haaren wordt Van Holk

voorzitter van een commissie om lezingen en cursussen te organiseren, 'de Volksuniversiteit'. Ook in Beekvliet draagt Van Holk actief bij aan zo'n programma. 'Wie anders dan hij zou een cursus welsprekendheid hebben aangedurfd? En vooral: wie zou daarin zijn geslaagd? Herinnert u zich nog uw kamer- en kongsi-genoten, die zich van lieverlede gingen uiten in onstelpbaar, zwierig Nederlands?' Hij verzorgt cursussen over toneel en over geschiedenis van de moderne wijsbegeerte, bespreekt met een kring van predikanten wekelijks preekschetsen, houdt lezingen over vrijzinnige christologie, geestelijke stromingen in Amerika, de dichter Leopold en het wezen van het schone in de kunst.

Anders dan zijn vrijzinnige geestverwanten Willem Banning en Willem Schermerhorn, na de Bevrijding de eerste minister-president, is hij niet betrokken bij de discussies over politieke samenwerking in het naoorlogse Nederland, maar de ontmoeting met andersgezinden is er ook op kerkelijk gebied. Zo gaat Van Holk 'geregeld wat hij noemde "wierook snuiven" bij de katholieken', maar schrijft hij ook naar huis over 'een heel naar preekje' van een rechtzinnige dominee. Het belang van kerkelijke richtingen was daar zeker niet verdwenen: bij een Avondmaalsviering van de protestanten in Haaren op 1 november 1942 waren er drie afzonderlijke tafels, voor gereformeerden, voor orthodoxe hervormden, en voor de remonstranten en vrijzinnig-hervormden. Deze laatste tafel stond onder leiding van Van Holk.[19]

De gijzelaars hadden veel ruimte om deze bijzondere mannengemeenschap zelf vorm te geven, maar op 15 augustus 1942 werden vijf van hen geëxecuteerd als represaille voor een aanslag op een trein in Rotterdam en in oktober nog eens drie na een andere aanslag. Tot de eerste vijf behoorde Robert Baelde, de directeur van een volkshogeschool en internaat voor jonge werklozen, uitgaande van de Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers. Baelde was ook de redactiesecretaris van het Christelijk Humanistische maandblad *Het Kouter: Onafhankelijk tijdschrift voor religie en cultuur*; Van Holk was de voorzitter van die redactie.

Na verloop van tijd kwamen de bezetters tot de conclusie dat in Nederland het nemen van prominente gijzelaars en dreigen met hun executie contraproductief was. Vanaf december 1942 werden groepen gijzelaars vrijgelaten: tweehonderdvijftig in december, honderd in april 1943 ter gelegenheid van de verjaardag van Hitler en vervolgens stapsgewijs meer. Als leider van de gegijzelden in Beekvliet volgde Van Holk in december 1943 Willem Schermerhorn op. Op 14 februari 1944 werd Van Holk zelf uit het kamp ontslagen. Daarna was hij 'hulppredikant' in Amsterdam; zijn preken en zijn pastoraat waren van hoge kwaliteit.[20] In mei 1945 werd hij weer hoogleraar.

Op 26 november 2014 zijn in Leiden gedenkstenen onthuld bij de huizen van drie hoogleraren die zich op 26 november 1940 hadden uitgesproken, voor Cleveringa bij de Rijnsburgerweg 29, voor Barge aan de Boerhaavelaan 6 en voor Van Holk, wiens huis Plantage 26 er niet meer staat, aan de zijgevel van het naastgelegen huis. Het jaar daarop, 75 jaar na de protesten, werd een herdenkingspostzegel uitgegeven met daarop gezamenlijk afgebeeld Cleveringa, Barge en Van Holk.

Cultuurfilosofie, ethiek en oecumene

Na de bezettingstijd is Van Holk geïnteresseerd in versterking van de universitaire gemeenschap, de *civitas*, meer dan in academische specialisatie. Met anderen uit de 'kleine krans' bepleit hij in juni 1945 in de Senaatsvergadering een nieuwe opzet van de universitaire gemeenschap, bestuurlijk meer autonoom ten opzichte van het departement, met meer interactief onderwijs door werkcolleges en met een Studium Generale programma. Immers, studenten zijn jonge Nederlanders die voorbereid moeten worden op hun plaats in de samenleving.[21]

Binnen de hervormde kerk is er in die jaren een beweging die minder nadruk wil leggen op de verschillende richtingen binnen de kerk, de beweging voor Gemeenteopbouw. Van Holk pleit echter in *Vrijzinnig Christendom Nu* (1948) voor een vrijzinnig-protestants geluid, gedragen door eigen organisaties. Zijn standpunt is niet fundamenteel anders wanneer hij in 1968 bestuurslid is van de Vrijzinnig Protestantse Radio Omroep, de V.P.R.O. Het gaat dan niet om invoegen in een bredere kerk maar om het loslaten van de religieuze basis. 'Er is van de kant van de V.P.R.O. [medewerkers] gesproken over critische benadering, over maatschappelijke vernieuwing. Religieuze inspiratie is niet aan de orde geweest. Dat kán toevallig zijn, maar als het dat niet is, dan ligt daar een stuk vertrouwenscrisis.' De historicus Hans Blom signaleert bij de overgang van V.P.R.O. naar VPRO twee opvattingen van vrijzinnigheid. 'De oude vrijzinnigheid was een diep religieus geladen geesteshouding, de nieuwe "vrijzinnigheid" was eerder synoniem voor libertijns of libertair, nonconformistisch eventueel.' Voor Van Holk blijft verankering in religieus besef, hoe onzeker ook, belangrijk; hij wordt lid van de NCRV.[22]

In de jaren vijftig publiceert hij twee bundels case studies, *Moreel beraad: Een bundel zedekundige opstellen.* Hierin behandelt concrete ethische vraagstukken, zoals het ambtsgeheim, de omgang met dieren en euthanasie. Medisch-ethische discussies worden door toegenomen medische kennis steeds belangrijker. Godsdienstwijsbegeerte verdient minder aandacht: 'Welke bijdrage zou de godsdienstwijsbegeerte tot deze beantwoording

kunnen geven? Geen! Atoombom en overbevolking, zielloze arbeidsslavernij, geestelijke verwildering, eenzaamheid kunnen door geen enkel theoretisch antwoord bezworen worden; slechts door practische ommekeer.'[23]

In het begin van de jaren zestig schrijft Van Holk dat 'rebellie' legitiem is waar macht tot dwingelandij is geworden. Ongehoorzaamheid is niet per se negatief. 'Al te naïef is de vereenzelviging van bestaande menselijke ordening met de heilige orde Gods.' Maar Van Holk noemt de nozem ook een 'dwarse teen-ager [...]. Teveel geld op zak, geen raad weten met je tijd, stoer doen tegenover en mèt je makkers, bende-geest, afkeer van wie niet in de maatschappelijke vormgeving passen'. Hij waardeert protesten tegen maatschappelijk onrecht, maar wijst op onzekerheid over de koers en middelen.[24] In het postuum verschenen *Elites: Wat is er tegen?* (1982) betoogt Van Holk dat we een voorhoede nodig hebben van mensen die staan voor universele menselijkheid, met oog voor het transcendente:

> alleen, wanneer de mens het meer dan menselijke in zijn bestaan opneemt kan hij het zuiver menselijke verwerkelijken zonder te zware verarming door het beneden-menselijke.[25]

Van Holk was namens de internationale organisatie van vrijzinnig-protestanten een van de waarnemers bij het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965). Deze bijeenkomst van paus en bisschoppen was een initiatief om de Rooms-Katholieke Kerk 'bij de dag te brengen' (*aggiornamento*). Van Holk heeft een rol gespeeld bij de formulering van de Verklaring over de Godsdienstvrijheid, *Dignitatis humanae.* Godsdienstvrijheid wordt daarin opgevat als vrijheid van dwang, verankerd in de menselijke waardigheid en integriteit.[26]

Hij wordt echter teleurgesteld door de verdere ontwikkeling. Te zeer gaat het belang van de Rooms-Katholieke Kerk boven de vrijheid van het individu. In het protestantisme en in moderne kentheorie gaat vrijheid vooraf aan waarheid; in de katholieke benadering niet. Juist het gesprek met Rome sterkt hem 'in de overtuiging dat de vrijheid een centrale bepaling van het mens-zijn betreft'.[27] Daarbij hoort openstaan voor verandering. 'De katholieke kerk heeft zich altijd als een onveranderlijk zwerfblok uit de eeuwigheid beschouwd, onverbeterlijk, onfeilbaar, eens-voor-al-zó. Maar dat is wijzer willen zijn dan de scheppende Godheid zelf.'[28]

Zo klinken fundamentele ideeën uit zijn oratie *Dynamisch pluralisme* door in de latere nadruk op dynamiek en geestelijke vrijheid. Dat na zijn overlijden op 23 januari 1982 de afscheidsdienst in de Remonstrantse Geertekerk in Utrecht geleid werd door een remonstrants predikant én een katholiek priester, toont ook de pluriformiteit binnen de katholieke wereld.[29]

Van Holk was een publieke intellectueel, in vrijzinnig-protestantse kring en daarbuiten. Al vroeg wees hij op de kwalijke kanten van het nationaalsocialisme. Inhoudelijk ligt bij hem de nadruk op vrijheid voor het individu, als basis voor het zoeken naar waarheid en voor moreel handelen. Hij was een man van het gesproken woord: als docent, als leidend figuur in de vrijzinnige jeugdbeweging, als spreker voor de radio en in talloze lezingen. Belezen, erudiet en persoonlijk. In een geschiedenis van de Leidse universiteit wordt Van Holk als docent getypeerd: 'Mild en onvergetelijk was ook de wijsgeer Van Holk, al zullen zijn specifiek associatieve geest en de Duitse diepte die hij zocht te peilen wel eens te veel gevraagd hebben van het bevattingsvermogens van zijn toehoorders.'[30] Een andere leerling van Van Holk en De Graaf, Heije Faber, schrijft later over Van Holk:

> Hij was een romanticus en tegelijk in de diepte een scepticus, iemand die in de praktijk van het kerkelijk leven en de pretenties van de mensen in het algemeen met een zeker ongeloof bekeek.[31]

Voor Herman Heering, in de jaren dertig een van zijn eerste studenten en in 1964 zijn opvolger, was Van Holk 'een sprankelende geest die onze ramen wijd opengooide naar het zuiden (de Franse theologie en filosofie) en het westen (de Angelsaksische ethiek), waar de Nederlandse theologie tot dusver vrijwel uitsluitend op het oosten (de grote Duitse idealistische theologie en wijsbegeerte – maar de grote geleerden waren inmiddels door Hitler ontslagen) was georiënteerd geweest. Van Holk was bovendien een vaderlijk studiepatroon en een gevierd spreker en prediker in kerk, jeugdbeweging en volksuniversiteit.'[32]

H.J. Heering: 'wacht even, wacht even, wij hebben dit gedaan'

In 1948 is in Amsterdam de oprichtingsbijeenkomst van de Wereldraad van Kerken. Besproken wordt, naast veel meer, 'de christelijke benadering van de joden'. In een rapport en voorgestelde resolutie worden de kerken opgeroepen tot verspreiding van het christendom, ook onder de joden. In de plenaire bespreking noemt de remonstrantse predikant Herman Heering dit onaanvaardbaar.

> You cannot preach to someone we have haunted, haunted unto death, you cannot preach the gospel to all these people who have gone through the deepest vexations. And when you say: 'Yes, we still have the task to

> bring the gospel to these people', then we must say: 'Just wait a minute, just wait a minute, for we have done this.'

'Wacht even, wacht even, wij hebben dit gedaan'. Terwijl de inleiding tot de resolutie meldt dat er zes miljoen joden zijn vermoord, maakt Heering het persoonlijk; 'wij hebben hen opgejaagd'. Niet dat hij persoonlijk schuldig was aan de vervolging van joden; integendeel. Maar het is ons tekortschieten, onze schuld. Hij vraagt de Assemblee deze verklaring af te wijzen. Heering krijgt een bescheiden applaus; de voorgestelde resolutie wordt echter aangenomen.[33]

Herman Johan Heering is geboren op 5 november 1912. Zijn vader, G.J. Heering, was van 1917 tot 1949 remonstrants kerkelijk hoogleraar in Leiden; we kwamen hem tegen als de samensteller van de *Verzameld Werken* van K.H. Roessingh en de auteur van *Geloof en openbaring*. Vanaf deze sectie verwijst 'Heering' naar H.J. Heering, de zoon. In een interview in 1998 blikt die zoon terug op zijn jeugd.

> Veel te hoge en strakke eisen. De moraal moest het altijd maar voor het zeggen hebben. Mijn vader was de stichter van Kerk en Vrede. Eén van zijn grootste drijfveren was het verbreken van de band tussen Christus en het militarisme. Hij heeft dat altijd volgehouden, ook in de oorlog. Als je Hitler bestrijdt met Hitlers methoden, is het eind zoek, was zijn standpunt. Ik ben daar gaandeweg anders over gaan denken. In de jaren dertig heb ik nogal wat Duitse, vaak joodse literatuur gelezen: Stephan Zweig, Franz Werfel, [Jakob] Wassermann. Die boeken ademen een sterk besef van de eenzaamheid van het ethos in deze wereld: de wereld heeft ethiek nodig, maar drijft er tegelijkertijd de spot mee. In 1935 studeerde ik een jaar in Amerika. Daar leerde ik de persoon en de boeken van Reinhold Niebuhr kennen. Boeken zoals *Kinderen van het licht en kinderen van de duisternis*. Niebuhr was van mening dat de ethiek zich eventueel moet kunnen wapenen met de wapens van de duisternis. Dat boeide mij mateloos: de liefde, de arbeid en de politiek storen zich niet altijd aan de moraal. Juist het moralisme waarmee ik was opgevoed, heeft me nogal wat fouten laten maken.[34]

Heering gaat in Leiden theologie studeren. Veel gymnasiasten deden dat. Heering schrijft in een bericht over Hannes de Graaf, zoon van H.T. de Graaf: 'En menige jongen (meisjes komen er nog nauwelijks aan te pas) voelde zich om sociale redenen tot het predikambt aangetrokken. In Hannes' klas gingen er twee theologie studeren, in de mijne, een klas lager, vier (van

de twintig).'[35] Heering wordt hulppredikant in Amsterdam, predikant in Bussum en na de Bevrijding in Den Haag.

In 1949 wordt hij door het curatorium van het Remonstrants Seminarium voorgedragen als opvolger van zijn vader. Met steun van de hoogleraren van de faculteit wordt echter de als tweede genoemde, Georg Johan Sirks, benoemd.[36] Als diens opvolger wordt in 1958 Gerrit Jan Hoenderdaal gekozen. Na zo twee keer gepasseerd te zijn wordt H.J. Heering per 1 september 1964 hoogleraar godsdienstwijsbegeerte, ethiek en encyclopedie van de godgeleerdheid. Hij gaat met emeritaat op 1 september 1978 en is overleden op 23 oktober 2000. Hierna staan we eerst stil bij twee publicaties van voor 1964, daarna bij zijn werk als hoogleraar.

In 1937 verdedigt Heering zijn proefschrift *De religieuze toekomstverwachting, in het bijzonder in de Amerikaanse theologie*. Sociaal bewogen christelijke Amerikanen denken in termen van vooruitgang. In Europa, met de herinnering aan de oorlog van 1914-1918, de opkomst van Adolf Hitler én het Russische 'bolsjewisme', denkt men vaak in termen van crisis. Dit verschil bepaalt zijn thema, de toekomstverwachting. De Amerikaanse theologie is volgens hem gekenmerkt door aandacht voor hier en nu, voor moderne wetenschap en voor sociale problemen; keerzijde daarvan is 'historische kortzichtigheid'. Zij benadrukken ervaring en zijn geneigd waarheid en waarde gelijk te stellen aan het gebeuren. Heering waardeert dit, maar stelt dat geloof verder moet reiken: 'alleen het geloof dat ook de transcendentie van zijn inhouden en doeleinden kent, kan door de teleurstelling heen standhouden.' Volgens Heering kan geloof niet bouwen op ervaring of argumentatie: 'het laatste woord van geloof en theologie is getuigend, niet rechtvaardigend. Boven het getuigen is enkel het zwijgen.'[37]

En in 1946 begint hij zijn boek *De opstanding van Christus* als volgt: 'De mens van onze tijd heeft het mateloze sterven gezien. Hij weet, dat de mensheid dit zelf ontketend heeft. [...] De mens kon slechts vrede stichten door de grootse apotheose van de dood: de atoombom.' Kunnen we in het licht van zulk geweld nog spreken van de opstanding van Christus? De moderne theologie van de negentiende eeuw sprak van individuele onsterfelijkheid, van een hiernamaals, van lente en eeuwig leven, maar niet van opstanding. In de twintigste eeuw verlegde de christelijke sociale beweging in Amerika en Zwitserland de aandacht.

> Uit hun kringen kwamen de eschatologisch-denkende theologen voort, die weer spraken van gemeenschappelijke schuld, van een verloren wereld, van crisis van al het menselijke, van universeel oordeel en van redding.

> Hun woord was voor tallozen bevrijdend. Eschatologische prediking werd niet meer als iets wereldvreemds gevoeld. Zij verloste het kerkvolk van de allesbeheersende zorg over eigen zonde en genade, van de christelijke egocentriciteit. Zij herstelde de opstandings-prediking in ere. Onsterfelijkheid is immers eeuwigheid zonder gerechtigheid, opstanding daarentegen blijft onlosmakelijk verbonden met gericht en loutering.

Heering is kritisch over individualistisch onsterfelijkheidsgeloof, met de pretentie van een onsterfelijke ziel. Hij benadrukt onze afstand, in tijd en wereldbeeld, tot de schrijvers van de evangeliën en hun getuigenissen over leven, dood en opstanding van Jezus. Wat hem betreft gaat het niet om een lichamelijke opstanding, maar om de geestelijke boodschap: 'De opstanding van Christus is de bevestiging, dat Gods liefde sterker is dan zonde en schuld.'[38]

Als predikant publiceert hij verder een *Wegwijzer door de Bijbel* en met collega's *Bijbelse verkenningen* en *Dogmatische verkenningen* op basis van beschouwingen die eerder in *Wending: Maandblad voor evangelie en cultuur* verschenen waren. In de monografie *Tragiek: Van Aeschylus tot Sartre* toont Heering waardering voor tragisch denken, maar het heeft niet het laatste woord.

> *Het tragische is de vóórlaatste waarheid omtrent de werkelijkheid.* [...] Reeds daarom leeft het christendom niet in de beschouwing, maar in het appèl.

Hij gebruikt literair materiaal en neemt vrijheid ten opzichte van traditionele formuleringen, maar komt uiteindelijk uit bij een christelijk visie, opgevat als de prioriteit van de aansporing over de feiten.[39]

Hoogleraar in Leiden

In de zomer van 1964 werd Heering in Leiden de opvolger van Van Holk. Deze benoeming was in de faculteit der godgeleerdheid én in de Centrale Interfaculteit, het verband waarin vanaf 1960 filosofen vanuit verschillende faculteiten samenwerkten. De universiteitsbrede samenwerking van filosofen kwam voort uit dezelfde houding die ook het Studium Generale had bevorderd, juist in een tijd van wetenschappelijke specialisatie. In 1986 werden de Centrale Interfaculteiten weer opgeheven: hun bestaan was lastig bij de landelijke 'Taakverdeling en Concentratie', een bezuinigingsoperatie. Wijsbegeerte ging soms verder als zelfstandige faculteit, soms werd het vakgebied weer gecombineerd met de letteren, in de meeste gevallen werd

het later deel van een faculteit der geesteswetenschappen. De filosofie werd 'meer en meer een op zichzelf staande academische specialistische discipline met een veel internationaler karakter dan voorheen.'[40]

Heerings inaugurele rede op 13 november 1964 is een pleidooi voor *Ethiek aan de universiteit*. De universiteit richt zich primair op het zoeken naar waarheid, met voorbijgaan aan ethische vragen. Vanaf de jaren dertig is dit voor velen echter niet meer voldoende; Heering wijst als positief voorbeeld op de opstelling van de Leidse universiteit in 1940. Hij ziet ethische vraagstukken in elk wetenschapsgebied, maar die krijgen er te weinig aandacht. Zo is het 'dat de medische student na alle jaren colleges, practica, tentamens en examens argeloos en onvoorbereid wordt gevraagd de [...] ethisch bedoelde artseneed of -belofte af te leggen'. Eenzijdige gerichtheid op kennis en vaardigheden is ook na de studie een probleem.

> Als predikant maakte ik meer de afgestudeerde dan de student mee, en ik moet bekennen dat ik in hem talloze malen aantrof de bekwame vakspecialist en tegelijk geestelijke analphabeet, die, omdat hij of zij toch iets moest hebben om over na te denken, deed aan 'filosofie', Buddhisme, occultisme of Yoga, op een zodanig onkritische wijze als hij wel nalaten zou zijn eigen vak te bejegenen. Het uitglijden van intellectuelen in politieke ideologieën laat ik dan nog buiten beschouwing.

Voor zover er in de universiteit aandacht is voor bredere vraagstukken, is dat vooral kentheoretisch: inzicht in de samenhang der wetenschappen. Ethiek moet meer aan de orde komen, in alle wetenschapsgebieden. De theologische faculteit moet daaraan meedoen, niet als zedemeester maar als gesprekspartner. Samenwerking is ook goed voor de theologie. 'Het kan haar neiging tot introvert absolutisme en tot alles-omvattende systemen beteugelen. [...] Haar bijdrage hoeft daarin niet gering te zijn: het christelijk denken is q.q. getraind op het onderkennen van ideologieën en ideologische camouflages, en op het openbreken van vastgeroeste inzichten.'[41]

Ook al spreekt hij in deze universitaire rede over ethiek in het algemeen, hij blijft spreken als christelijk theoloog. Dat toont zich ook in zijn bijdragen op het terrein van de godsdienstfilosofie. Neerslag van zijn colleges is het leerboek *Inleiding tot de godsdienstwijsbegeerte*. Eerst bespreekt hij opvattingen over de aard en taak van de godsdienstwijsbegeerte, in relatie tot religie, theologie en filosofie. Wat hem betreft gaat het in de openbare universiteit om godsdienstwetenschap én om godgeleerdheid. Dat laatste heeft zelfs het grootste gewicht. De theologie

> vindt haar bestaansrecht als zelfstandige wetenschap in het luisteren naar hetgeen God aan mens en wereld te zeggen heeft. Zij kan niet buiten de verbinding met de geloofsgemeenschap, in enger en wijder verband.

De godsdienstwijsbegeerte brengt aan theologie en geloof inzichten uit andere wetenschappen, maar beoordeelt ook die inzichten van wetenschap, wijsbegeerte en levensbesef 'in het licht van het geloof, in een voortdurende en volhardende en nimmer voltooide dialectiek. Een strijd op twee fronten, en een dienst aan beide! Zonder haar kritische arbeid geraakt de theologie al te licht in een geestelijk ghetto, en verliezen anderzijds de wetenschappen, de wijsbegeerte en het mensenbestaan al te licht het zicht op hun samenhang en zin.' Kortom, theologie heeft een eigen inbreng, ook binnen de openbare universiteit.

Methodologisch onderscheidt hij vier benaderingen. In de katholieke traditie, maar ook in de natuurlijke theologie zoals die met de Verlichting opkwam, diende wijsbegeerte als onderbouwing van de theologie. Godsdienstwijsbegeerte is ook opgevat als wijsgerig denken *vanuit* de religie. Hij wijst daarbij op Friedrich Schleiermacher, die godsdienstwijsbegeerte zag als 'filosofische explicatie van het godsdienstig zelfbewustzijn of van de religieuze existentie'. Een derde vorm is wijsgerig denken *over* religie, zoals in de fenomenologie, analytische wijsbegeerte, en godsdienstkritiek. En godsdienstwijsbegeerte kan een wijsgerig ontwerp leveren. Dat kan vanuit de rede, zoals bij Spinoza; vanuit de persoon, zoals in de fenomenologie en het existentialisme; vanuit het zedelijk inzicht, zoals bij Kant en Levinas; vanuit het dialogisch denken, zoals bij Martin Buber en Franz Rosenzweig. Voor elke methode geldt dat die 'zijn eigen godsdienstwijsgerige legitimiteit bezit!' Wat hem betreft is de rede wijsgerig niet voldoende maar ook niet irrelevant. 'Niet sufficient: de uiteindelijke zin-geving berust niet op gegevens van de immanente- zintuiglijk-rationeel kenbare werkelijkheid. Dan zouden filosofie, ethiek en de mens zelf vastzitten aan het bestaande of van de aanwijsbare ontwikkelingen. Niet irrelevant: de zin der werkelijkheid moet redelijk explicabel zijn om op onzin te kunnen worden gecontroleerd'.[42]

In *God ter sprake: Reflecties over de taal van religie* werkt hij beschouwingen over religieuze taal verder uit. Hij onderscheidt drie primaire vormen van taalgebruik: expressie, communicatie en representatie. *Expressie* – van gevoelens, maar ook verwoording van ervaring. *Communicatie* – de brabbelende baby die contact met de ouders zoekt, maar ook het gebed als spreken met God. *Representatie* – een voorstelling van de werkelijkheid bieden, letterlijk of via metaforen en symbolen. Dit is niet slechts projectie:

'Juister lijkt het mij daarom de religieuze taal te beschouwen als representatie volgens een bepaalde werkelijkheidsinterpretatie.'

Na expressie, communicatie en representatie bespreekt hij secundaire vormen van taalgebruik. Met woorden roepen we iets op, *poièsis.* Te denken is aan magische formules, maar ook aan dichterlijke taal en godsdienstige spreken, dat iets teweeg wil brengen. Dit komt niet slechts uit ons zelf voor: de taal van religie 'is *heteronoom*, staat onder het gezag van in mensenwoorden uitgesproken openbaring van het goddelijke.' Er is de taal van het betoog, *argumentatie*. Dat is echter niet alles en daarom is voor hem de scheiding tussen de kerkelijke en de niet-kerkelijke vakken in de theologie slechts van praktisch belang. Het gaat om theologie die 'gelovend èn vragend, gehoorzaam èn roekeloos, kritisch en systematisch, redelijk en belijdend, God ter sprake brengt in de verantwoording van het menszijn, in welk opzicht dan ook; reden waarom in de religieuze taal de godsdienstkritiek niet gemist kan worden. Derhalve acht ik de duplex ordo in de theologische faculteit niet van principiële aard.'[43]

De cruciale vraag in hoeverre religieuze ideeën uit ons zelf voortkomen, als projectie, dan wel interpretaties zijn van de werkelijkheid, gevoed door dat wat op ons afkomt, staat centraal in een boek over een negentiende-eeuwse filosoof, *Ludwig Feuerbach, profeet van het atheïsme: De mens, zijn ethiek en religie*, dat hij schrijft samen met twee collega's van de gereformeerde hogeschool in Kampen. Heering heeft in 1970-1971 Feuerbach op zijn colleges behandeld. Feuerbach ziet spreken over God als een verhulde vorm van spreken over de mens. Heering wil iets minder ver gaan, al is theologie mensenwerk. 'De theologie is doordenking van de dialoog tussen de werkelijke God en de wereld, maar zij *functioneert* anthropologisch.'[44] Ook in 'Geloof als werkelijkheidsinterpretatie', benadert hij theologie als een interpretatie die gevoed wordt door een religieus uitgangspunt: er is ons iets gegeven. Hierbij hoeven we niet negatief te zijn over het functionalistische denken van onze tijd. 'Wel meen ik, dat wij bereid moeten zijn aan te knopen bij wat ik de enige legitieme ketterij van onze tijd noemde: het moralisme, of het functionalisme, zo men wil het horizontalisme. Hier leeft tenminste die passie voor de menselijke werkelijkheid, welke door een protesterende rechtzinnigheid, een contesterende hoogkerkelijkheid en een vrijzinnige vroomheid maar al te vaak worden miskend.'[45]

In een bijdrage aan een boek van de atheïstische Leidse filosoof R.F. Beerling, *Niet te geloven: Wijsgerig schaatsen op godgeleerd ijs*, komen dezelfde motieven naar voren. Dat spreken over God menselijk spreken is, is hij eens met Beerling. 'Onopgelost is echter nog het probleem, of zulke fundamentele ervaringen opborrelen uit de diepten van het menszijn zelf,

een soort geestelijke zelfbevrediging en zelfgeruststelling, per slot van rekening dus monologen, dan wel dialogisch van aard in de zin dat iets of iemand anders hem de waarheid zegt.' Als het slechts gaat om illusies, nuttig maar niet verankerd in werkelijkheid, dan 'is de mens weer tot een dierlijk leven-bij-wat-er-is veroordeeld.' Heering ziet het echter anders.

> Mijn stelling is het nu, dat het geloof al zo lang en zo intens met de wereld te maken heeft gehad dat wij te zijnen opzicht *beter van interpretatie dan van projectie spreken* kunnen.

Maar we hebben daarvoor géén bewijzen. Voor de godsdienstwijsbegeerte geldt: 'Het vaststellen van metafysische werkelijkheden ligt buiten het bereik van haar empirische verificatie en inductieve logica. Daarom heeft de filosoof gelijk *voor zover zijn methode reikt.*'[46] Een kleine observatie: 'de filosoof' verwijst hier naar Beerling; kennelijk spreekt Heering zelf niet als filosoof maar als theoloog.

Een ander belangrijk thema is aan de orde in *Over het boze als macht en als werkelijkheid*, ook een vrucht van colleges. Het boek is opgedragen aan Van Holk, 'die ons de vervlochtenheid van goed en kwaad als een der hardste thema's der godsdienstwijsbegeerte opgaf'. Wat Heering betreft, gaat het niet om de logische discussie, over goddelijke almacht en de werkelijkheid van het kwaad, en in die zin de vraag 'waarom?', maar om ethische en antropologische vragen. Immers, het boze is geen ontologische categorie, maar het 'treedt op in het menselijk willen en handelen – het vindt dan ook zijn verantwoording primair niet in de theorie, maar in het willen en handelen, in de *praxis*. [...] Het boze zet het leven klem – de liefde houdt het in beweging. En het laatste woord – zullen wij niet horen, we kunnen er alleen maar in geloven en naar leven. Méér weet de theologie ook niet.'[47]

In 1969 verscheen van Heering *Ethiek der voorlopigheid.* Maatschappelijke en technologische veranderingen leiden tot nieuwe vragen voor de ethiek. 'Zolang de mens met geringe kennis en macht was toegerust, moest hij zich wel behelpen met strenge regels, die hem de omgang met de hem omringende werkelijkheid mogelijk maakten.' Men berust nu niet meer in een Voorzienigheid, die natuur en lot en geschiedenis gelijkelijk zou beheersen. 'Seksuele voorschriften, ontstaan toen de bevolking met moeite op peil bleef, verloren hun zin en goddelijke sanctie toen overbevolking ging dreigen en bovendien geslachtelijke omgang zonder conceptie werd mogelijk gemaakt.' Kennis van zaken en goede organisatie zijn moreel van grote waarde.

Maar het ethos kan niet uit de situatie worden afgeleid. Moraal wordt gezien als levensontwerp, maar dat moet niet hyper-individualistisch gebeuren; 'het zijn vooral enige joodse denkers geweest, die de dialoog en de verantwoording in het centrum van de ethiek hebben geplaatst', waarbij hij Martin Buber, Frans Rosenzweig en Emmanuel Levinas als voorbeelden noemt. De fundamentele rol van de situatie, van het indicatieve in de ethiek, vindt 'steun in het bijbelse ethos, waar elk gebod, elke vermaning berust op wat als werkelijkheid wordt meegedeeld'. Daar komt echter een imperatief bij: 'Zo laat de joodse wijsgeer Emmanuel Levinas de imperatief opkomen alleen al uit de aanwezigheid van de ander.'[48]

Heering is een gesprekspartner in conversaties op het terrein van de medische ethiek. Zo analyseert hij hoe 'de pil' ruimte geeft voor een meer openlijke erkenning van de seksualiteit van de mens, door die los te koppelen van voortplanting. Hij heeft bezwaar tegen een negatieve aanduiding van voorbehoedsmiddelen, als *anti*-conceptie. 'Het gaat immers om de positieve waarden van het liefhebben en de verantwoordelijke gezinsvorming! Betere termen staan ons echter nog niet ter beschikking.'[49] Ook over abortus en euthanasie draagt hij op genuanceerde wijze bij. Het gaat om menselijke macht en onmacht; 'Wij kunnen meer dan wij dragen en verdragen kunnen!'[50] Een observatie: 'christelijk' heeft op het terrein van de medische ethiek nog niet de klank die het later door katholieke en evangelicale machtspolitiek heeft gekregen.

De samenhang van ethiek en politiek is een ander domein, onder meer in zijn boek *Moed voor de politiek: Oefeningen in politieke ethiek.* Hij wijst de privatisering van geloof af, als ook het verdringen van moraal uit de politiek. Tegelijk echter benadrukt hij de positieve betekenis van '*secularisatie*, waarin het gehele culturele en maatschappelijke leven zich aan de voogdij van kerk en religie onttrok. Evenals alle andere aspecten van het bestaan dient het staatsleven op zijn eigen merites te worden beoordeeld, naar eigen maatstaven.' Geloof valt niet samen met een politieke ideologie, het is ideologiekritisch. 'Juist omdat het geloof weet te mogen leven in het oneindige perspectief van wat God alleen voltooien kan, weet de gelovige, weet ook de kerk, dat de ideologieën niet het laatste woord hebben'.[51]

Joodse filosofie

Naast zijn werk op het terrein van de godsdienstwijsbegeerte en ethiek, en in samenhang daarmee, staat Heerings aandacht voor moderne joodse filosofie. Hij is de eerste voorzitter van *Philosophia Judaica: Nederlands werkgezelschap voor de studie van joodse filosofie*.[52] Heerings eigen bijdragen, vanaf 1971,

gaan vooral over Frans Rosenzweig en Emmanuel Levinas. Een inleidende boek, voortgekomen uit colleges, behandelt Franz Rosenzweig. Terwijl Rosenzweig, geboren in 1886, als soldaat dient tijdens de Eerste Wereldoorlog, schrijft hij *Stern der Erlösung*, dat in 1921 verschijnt. Hij werkt met Martin Buber aan een nieuwe vertaling van de Hebreeuwse bijbel in het Duits, op een manier die de structuur van het Hebreeuws zo nauwgezet mogelijk volgt. In 1929 overlijdt hij aan verlammingen, een nasleep van de Spaanse griep. 'Evenals Pascal is Rosenzweig na het grote keer- en concentratiepunt "filosoof en geleerde" gebleven. Doch hun denken tracht niet meer, zoals in de geschiedenis van de wijsbegeerte telkenmale het geval was geweest, een denkbare God op te roepen en te bewijzen, het weet zich, omgekeerd, geïnspireerd door de levende God.' Zijn filosofisch werk heeft daardoor meer theologische elementen dan gebruikelijk: de werkelijkheid gaat aan het denken vooraf.[53]

Over Emmanuel Levinas (1906-1995) schreef Heering in 1972 'Het primaat der praktische rede in nieuwe vorm: Het werk van Emmanuel Levinas.' Terwijl Levinas in eerste instantie op de wijze van de filosoof Edmund Husserl het individuele beleven en bewustzijn op de voorgrond plaatste, maakte hij zich daar later los van. Als benadering is empirisme of positivisme ook te mager; de werkelijkheid is rijker dan zo in beeld komt. 'De pluralistische werkelijkheid toont haar grootste intensiteit in het menselijk gelaat.' Wanneer je een ander probeert te begrijpen, dan voeg je die ander in in je eigen theoretisch kader. Zo doet iedere theorie, iedere verklaring, het anders-zijn van een ander géén recht. Het gaat om de houding: 'niet in de theorie maar in *het ethos is de waarheid van de werkelijkheid*.' Het gebod verschijnt in het gebeuren, in de interactie met de ander. Impliciet verwijzend naar Kant, eindigt Heering als volgt: 'wijsgerig wordt het primaat der praktische rede, eens geproclameerd in een andere overgangstijd, opnieuw gestalte gegeven.'[54]

In 1975 krijgt Levinas een eredoctoraat voor filosofie en theologie van de Universiteit Leiden. Volgens Adriaanse kwam het voorstel van Heering. Als diens assistent kreeg hij de taak om het voorstel te schrijven, maar academisch vond hij zelf Levinas niet zo sterk. In de voordracht wordt de betekenis van Levinas voor het joods-christelijk gesprek en de christelijke zelfreflectie genoemd. Benadrukt wordt dat Levinas wijsgerig wil opereren, al gaat het over godsdienst, en dat zijn werk daarom godsdienstwijsbegeerte is.[55] Op een symposium over het werk van Levinas gaat Heering nader in op het karakter van de godsdienstwijsbegeerte, door die te onderscheiden van theologie. 'Wij zouden kunnen zeggen, dat de theologie zich halverwege tussen religie en wijsbegeerte ophoudt. Het directe spreken van de religie wordt door de theologie *gerationaliseerd*, geordend, tot discours gevormd,

in het discourse van een bepaalde tijd en groep ingepast [...]. De wijsbegeerte of godsdienstfilosofie gaat een stap verder met deze rationalisatie: zij *saeculariseert* namelijk het religieuze spreken, d.w.z. zij toetst het op het algemene waarheidsbesef en werkelijkheidsbeleven, of nog nauwkeuriger, zij onderzoekt in hoever de religieuze noties "vertaalbaar" zijn in algemeen-saeculiere noties, of er althans analogieën mee vertonen, verwijzingen toe bevatten'. Levinas doet dat met begrippen ontleend aan communicatie en ethiek, in plaats van met termen die het de werkelijkheid, beschrijven en verklaren.[56]

Theologische godsdienstfilosofie

Op 14 juni 1978 hield Heering zijn afscheidscollege, *De open werkelijkheid*. Hij begint met een citaat van de Franse dichter René Char, '*Gehoorzaam maar aan jullie varkens die bestaan. Ik onderwerp mij aan mijn goden die niet bestaan.*' De vertaling noemt hij voortreffelijk; uit de noot blijkt dat de vertaalster C.P. Heering-Moorman was, zijn echtgenote. Terug naar het citaat: spreken we over een goddelijke werkelijkheid, of gaat het om een illusie? Die vraag zit ons nog hoger dan die naar de waarheid, 'waarmee vorige generaties bovenal bezig waren. Voor het idealistische denken is waarheid genoeg. Wij maken ons meer zorgen over de werkelijkheid zelf en het voortbestaan van deze wereld.' Voor de godsdienstwijsbegeerte zijn bij de behandeling van dergelijke vragen geloofsuitspraken niet normatief; in die zin is er sprake van methodisch atheïsme. Maar natuurwetenschappelijk kennen is ook niet alles. Wij reageren op een werkelijkheid die zich aan ons voordoet. Wat Heering betreft, is wijsgerig te verdedigen dat de werkelijkheid het beste gezien kan worden als een 'open werkelijkheid'. 'De wijsbegeerte kan ons ervoor behoeden van één definieerbare dus omgrensde realiteit te spreken, hoezeer ook een gemakzuchtige filosofie daartoe steeds weer neigt.'[57]

Kort voor zijn afscheid als hoogleraar verschijnt *God, goed en kwaad: Feestbundel ter ere van de vijfenzestigste verjaardag van prof.dr. H.J. Heering.* Hoenderdaal leidt een aantal bijdragen over 'tragiek en triomf' in, de hervormde kerkelijk hoogleraar H. Berkhof de theologische bijdragen en de universitair hoofdmedewerker voor analytische wijsbegeerte en ethiek, H.M. Vos, die over ethiek. Het godsdienstwijsgerige deel, 'Werkelijkheid en woord', wordt ingeleid door Heerings opvolger Adriaanse.

Uit het theologische deel haal ik hier aan de bijdrage van zijn Groningse collega H.G. Hubbeling, 'Heerings godsdienstwijsbegeerte als een heen en weer tussen godsdienst en wijsbegeerte.' Hoewel ze allebei

vrijzinnig-protestant zijn, zijn Hubbeling en Heering als godsdienstfilosofen zeer verschillend. Hubbeling kiest voor een analytische, logische benadering, terwijl Heering in zijn *Inleiding tot de godsdienstwijsbegeerte* schrijft: 'Wij kiezen dan voor een vrij wijsgerig denken, dat zich van iedere methode bedienen mag mits het zich ook (objectiverend) rekenschap geeft van de godsdienstige gegevens en werkelijkheids-interpretaties.' Hun onderlinge verschil heeft volgens Hubbeling te maken met de wijze waarop zij godsdienstwijsbegeerte plaatsen.

> Men moet echter hier beslissen: óf men beroept zich in laatste instantie op openbaring en geloof en dan is godsdienstwijsbegeerte een onderdeel van de dogmatische theologie. Men kan godsdienstwijsbegeerte dan b.v. als dat deel van de dogmatiek zien, waarin het gesprek met de andere godsdiensten en de wijsbegeerte gevoerd wordt. Óf men beroept zich in laatste instantie op de rede en dan blijft men binnen de grenzen van de wijsbegeerte, die dan wél boven zich uit kan wijzen. [...] Maar bij een streng kentheoretisch, dus methodisch standpunt, is een eten van twee wallen uitgesloten. Anders staat het bij het antropologisch uitgangspunt. Dan kan het levende, wisselende, springende van de onderzoeker benadrukt worden. Het heen en weer gaan tussen godsdienst en wijsbegeerte kan wel van een onderzoeker gezegd worden, niet van een kenbron! Godsdienstwijsbegeerte is dus voor Heering meer een activiteit dan een discipline.

Adriaanse gaat in op Heerings opvatting van wetenschap.

> Heerings meer recente werk onderscheidt zich van het vroegere uiteraard door een wat meer akademische signatuur. Dat wil zeggen dat er soms terminologieën in gebruikt worden van een abstractiegraad die men vroeger niet zo gauw zou tegenkomen. Ook wordt er hier en daar gerefereerd aan wetenschappelijke discussies en probleemstellingen die vroeger veelal buiten beschouwing bleven. Betekent dit dat Heering geleidelijk tot de overtuiging gekomen is dat aan de werkelijkheid het beste recht gedaan wordt door middel van een zo streng mogelijke wetenschappelijke werkwijze? Ofschoon hij zijn ontzag en ook waardering voor de prestaties van de wetenschap meermalen laat blijken, kan dit van hem toch niet gezegd worden.

Adriaanse ziet achter het door Heering gewaardeerde woord 'dialoog' een keus voor personalisme. Heering wil zich in het denken richten naar de

werkelijkheid; dit denken is existentieel, het involveert de persoon en gaat over in handelen.[58]

Heerings godsdienstwijsbegeerte is meer antropologisch en ethisch dan analytisch. Hij zet het wetenschappelijke denken vrij gemakkelijk op afstand. Zo blijft Heering vooral een theoloog. Voor hem is de *duplex ordo*, en het daarin belichaamde onderscheid tussen academische godsdienstwijsbegeerte en kerkelijke theologie, niet fundamenteel. Naar mijn mening gaat hij daarmee te weinig in op de wijsgerige uitdagingen die voor godsdienst worden opgeroepen door de academische context die een theoloog confronteert met historiciteit en variabiliteit binnen het christendom én met de godsdienstwetenschappelijke en in toenemende mate ook culturele openheid voor een grote verscheidenheid aan religies. Zoals Heering het vak aanpakt, is godsdienstwijsbegeerte niet echt deel van de filosofie. De analyse van religie wordt te weinig geïnformeerd door de godsdienstwetenschappen. Hij kiest er meer voor om godsdienstwijsbegeerte op te vatten als theologie. Dat dit een sociaal geëngageerde theologie is van mensen die open van geest zijn, is sympathiek, maar maakt de particulariteit fundamenteel niet anders dan een benadering die zou uitgaan van een meer orthodoxe theologie.

H.J. Adriaanse: 'waar de wetenschappen over hebben te zwijgen'

Aanvaarding van de moderniteit, van menselijke autonomie in denken, moraal en geloof én van de wetenschappelijke houding, is volgens H.J. Adriaanse een eis voor godsdienstwijsbegeerte in de openbare universiteit, maar ook een kenmerk van vrijzinnig geloven.[59] Er is kritiek op de moderniteit mogelijk. 'Maar het idee van de moderniteit opgeven zullen vrijzinnigen niet gauw doen. Dat zou immers betekenen dat ze ook het beginsel van zelf-beslissen zouden moeten opgeven. Want dit beginsel is zelf een van de grondwaarden van de moderniteit'.

Vrijzinnigheid is gekenmerkt door overtuiging dat bepaalde opvattingen niet meer kunnen: 'Het moet niet moeilijk zijn om te schrijven over vrijzinnig ongeloof. Maar waarin bestaat eigenlijk vrijzinnig *geloof*?' Een vrijzinnige houding is 'denkend geloven', de concentratie op dat wat historisch en wetenschappelijk houdbaar is; dit sluit aan bij de godsdienstwijsbegeerte. 'De hoofdmoeilijkheid is dat het geloof (in de zin van godsgeloof) zich niet steeds laat verzoenen met het denken; dat het zich daar ook tegen verzet; dat het eerder het denken aan zich wil onderwerpen dan zich aan het denken en dat geloof dus althans voor een deel *irrationeel* is.' De moeilijkheid zit ook

in de houding van de gelovige. Een gelovige is géén toeschouwer. Geloven is passie, het gaat om ontvankelijkheid voor een 'geheim'.

> In deze ontvankelijkheid is er dan, en ook daarin verschillen vrijzinnigen niet van anderen, voor de gelovigen ook ruimte om zelf – voorbij alle bedrijvigheid – die grote woorden na te zeggen en door te geven in werken der dankbaarheid; in samenzijn, gebed, lied, dans, ademhaling, meditatie, verkondiging, daden van gerechtigheid en liefde. De vraag is na dit alles alleen: welke vrijzinnige is werkelijk gelovig?[60]

Voor de hiervoor besproken hoogleraren lagen vrijzinnig geloof en godsdienstwijsbegeerte in elkaars verlengde. Voor Adriaanse geldt: ze delen in dezelfde problemen, omdat de vrijzinnige gelovige de wetenschappelijke houding op het terrein van geloof meeneemt. Als benadering van geloof schiet denkend geloven echter tekort. Zijn wetenschappelijk geweten maakt Adriaanse dan ook uiterst terughoudend om als godsdienstfilosoof geloofsuitspraken te doen.

Hendrik Johan (Han) Adriaanse werd geboren op 11 april 1940 te Winschoten en woonde gedurende zijn schooltijd in Den Haag. Hij heeft college gelopen bij Van Holk en in 1964 H.J. Heering als hoogleraar zien komen. Over een bijeenkomst van het werkgezelschap godsdienstwijsbegeerte Kairos onder leiding van Van Holk schrijft een collega:

> Adriaanse neemt op een gegeven moment in een discussie over 'geloof en rede' uitvoerig het woord en eindigt met de conclusie dat hij de betekenis van filosofie voor het geloof eigenlijk niet ziet. Van Holk vat dit niet op als een gewone bijdrage tot de discussie. 'Ik wist dat je bij deze conclusie uit moest komen', zo zegt hij met duidelijke droefenis in zijn stem.[61]

Van Holk was kennelijk beducht voor Adriaanses uiterst kritische benadering van de godsdienstwijsbegeerte.

Van 1966 tot 1969 was Adriaanse remonstrants predikant in Den Haag en van 1972 tot 1974 in Amersfoort. Ook later ging hij voor in kerkdiensten. Een beurs van de stichting voor Zuiver Wetenschappelijk Onderzoek, ZWO, de voorloper van NWO, maakte het mogelijk om enkele jaren aan een proefschrift te werken. Vanaf 1 januari 1974 is hij in Leiden wetenschappelijk medewerker en vanaf 12 december 1978 hoogleraar godsdienstwijsbegeerte, zedekunde en encyclopedie der godgeleerdheid.[62] Hij ging vervroegd met emeritaat per 1 september 2001 en is op 28 augustus 2012 overleden.

In een terugblik geeft hij aan dat het niet vanzelfsprekend was dat hij theologie zou gaan studeren. Zijn moeder had in het hervormd-katholieke gemengde huwelijk van haar ouders niet veel meegekregen. De familie van zijn vader, een belastingambtenaar, was remonstrants van afkomst, maar deed er niets mee. Wel had hij in Den Haag bij de remonstrantse predikant H.J. Heering catechisatie gevolgd. Hij noemt als drijfveer voor de studiekeuze nieuwsgierigheid: hoe kan het dat mensen zulke zaken geloven? En als je iets wilt begrijpen, moet je er ook aan deelnemen, vond hij. Als persoon is dan ook de remonstrantse kerkelijk hoogleraar G.J. Hoenderdaal voor hem belangrijk.

Bij het doctoraalexamen godsdienstfilosofie waren de studie van het Nieuwe Testament en dogmatiek zijn bijvakken. De interesse in dogmatiek is later minder, naar hij zegt onder invloed van vragen van studenten én de vriendschappelijke interactie met Herman Philipse, vanaf 1985 in Leiden hoogleraar Wijsbegeerte, een uitgesproken verdediger van het atheïsme en daarmee uitdager voor de theologie.[63]

In een interview, laat in zijn loopbaan, vertelt Adriaanse dat hij niet van plan was geweest op het hoogleraarschap te solliciteren. Het gevoel om te weinig te weten om deze leerstoel te kunnen bekleden, heeft hem tijdens zijn hele loopbaan vergezeld. Ook wil hij terughoudend zijn in oordeel. Daarvoor gebruikt hij een term uit de tijd toen het christendom nog een marginale beweging was, *disciplina arcani*, discipline ten aanzien van het geheim, want van alles wat je begrijpt, begrijp je niet alles: er zijn aspecten die ons ontgaan. 'Deze terughoudendheid speelt in mijn benadering een grote rol, en laat ruimte open voor mijn eigen religieuze gevoelens, voor zover die bestaan.'[64] Een godsdienstwetenschappelijke benadering vat geloof niet geheel, maar is tegelijkertijd binnen de openbare universiteit de enige legitieme benadering. Getuigend spreken over God heeft géén plaats binnen de wetenschappelijke wereld. Spreken over dat wat mensen bedoelen wanneer ze God zeggen, spreken over 'God', kan wel.

Adriaanse was 38 jaar oud toen hij hoogleraar werd. Enkele jaren eerder verdedigde hij zijn dissertatie, *Zu den Sachen selbst: Versuch einer Konfrontation der Theologie Karl Barths mit der phänomenologischen Philosophie Edmund Husserls.* Het gaat Adriaanse niet om een historische studie – invloed van de een op de ander is er niet substantieel – maar om een conceptuele benadering, namelijk de vraag of er overeenkomsten zijn in de uitgangspunten van het denken van de theoloog Karl Barth en de filosoof Edmund Husserl. Deze studie gaat om dat wat zich leent voor rationele discussie. Gebruikelijke funderingen van theologie wees Barth allemaal af. Adriaanses 'stelling is, dat deze afwijzing juist omwille van de wetenschappelijkheid der theologie

plaatsvindt: wil de theologie wetenschappelijk te werk gaan, dan moet zij ervan uitgaan, dat haar voorwerp van onderzoek strikt buiten de menselijke werkelijkheid ligt.' Bij Barth leidt dit tot kritiek op 'psychologisme', het funderen van kennisdomeinen in psychologische inzichten. Dat brengt hem tot het onderscheid van religie, de empirisch toegankelijke menselijke, psychische werkelijkheid, én geloof.'[65]

Als wetenschappelijk medewerker, van begin 1974 tot de benoeming als hoogleraar, eind 1978, publiceerde Adriaanse bijdragen in feestbundels voor Hoenderdaal en H.J. Heering en de voordracht van Levinas voor een eredoctoraat. In een bijdrage over de vraag 'Hebben we een concrete utopie nodig?' lijkt het eerst om woorden te gaan; het spreken over een 'concrete utopie' is in zich tegenstrijdig. Maar het gaat om de zaak: 'Mijn stelling is, dat utopie concreetheid niet insluit, maar uitsluit, en dat ze juist aan utopisch gehalte verliest, naarmate het meer concreet wordt.' Hij is bezorgd over naïef denken over de reikwijdte van politiek, de vrees dat met het spreken van een 'concrete utopie' de openheid voor dat wat aan planning ontsnapt verloren gaat. Vanzelfsprekend is politiek handelen van groot belang, 'in alle voorlopigheid en bescheidenheid, maar ook met een zekere deemoed en terughoudendheid'.[66]

In zijn bijdrage aan het boek *Niet te geloven: Wijsgerig schaatsen op godgeleerd ijs* van de Leidse hoogleraar Beerling onderscheidt Adriaanse drie mogelijke reacties op de atheïstische benadering van Beerling. Men kan zich beperken tot godsdienstwetenschap, de bestudering van menselijke religieuze praktijken. Dan is het pleidooi voor atheïsme irrelevant en wordt een inhoudelijke, filosofische discussie vermeden. Een tweede strategie is dogmatisch, spreken op basis van theologische uitgangspunten die zelf niet ter discussie worden gesteld. Ook dan wordt het gesprek niet gevoerd. De derde route is die van de godsdienstwijsbegeerte. Dan zijn alleen die vormen van argumentatie toegestaan die ook de gesprekspartner toelaatbaar acht. Wijsgerige gesprekspartners kunnen wel verschillen in vermoedens, maar vermoedens zijn geen argumenten. 'Zo heb ik o.m. de vooronderstelling, dat datgene waaraan de godsbeelden die mensen ontwerpen, ontspringen, een vermomming van God zelf kan zijn.' Beerling ziet het spreken over God als projectie, waarbij de grenzen van zinvol spreken worden overschreden. Beerling stelt dat het echte gegeven is dat we van binnen een gat hebben, een behoefte aan aanvulling. Adriaanse reageert: 'Welnu, gesteld dat er een God is, waarom zou hij niet ook en juist dat gat zijn? [...] Ik zal de werkelijkheid van God nergens poneren, maar ik wil haar wel als mogelijkheid opperen, waar Beerling haar vanzelfsprekend uitsluit.' Dat aan ficties verder niets beantwoordt, gaat Adriaanse te snel.

Een belangrijk element in Beerlings betoog is zijn afrekening met wijsgerige verdedigers van de werkelijkheid van een leven hiernamaals. Adriaanse stemt daarmee in. Hij kan zich bij een leven na de dood niets voorstellen en verwacht dat ook niet. 'Maar ik zou de koppeling die Beerling lijkt te maken tussen godsgeloof en hiernamaalsgeloof willen tegenspreken.' Kortom, Adriaanse deelt veel van de bezwaren van de atheïstische filosoof, maar ziet ruimte voor persoonlijk geloof, mits men niet pretendeert daar algemeen geldige argumenten voor te hebben.[67]

Openbare universiteit en wetenschap als kader

In zijn inaugurele rede op vrijdag 21 december 1979, *Het specifiek theologische aan een rijksuniversiteit: De verborgenheid der godgeleerdheid,* spreekt Adriaanse over de positie van de theologische faculteit aan openbare universiteiten. Hebben de vakken die daar onderwezen worden, een eigen theologisch karakter? Die vraag komt voort uit de wet van 1876, volgens welke ook de theologische faculteit moet passen binnen de openbare universiteit.

> Openbaarheid betekent methodologisch gezien een inperking. Als met de tegenwerpingen en bezwaren van willekeurig welke redelijke en behoorlijk geïnformeerde beoordelaar moet worden rekening gehouden, kun je minder beweren dan wanneer je alleen met jezelf of met je eigen groep te maken hebt.

Dit is in het bijzonder een probleem voor het spreken over God. 'God schijnt immers in ieder geval zo gedacht te moeten worden, dat hijzelf noodzakelijke voorwaarde voor de kennis van hem is, of, in een theologisch spraakgebruik: God kan niet gekend worden zonder zijn openbaring. Openbaring is nu echter, naar het schijnt, geenszins openbaar en zo blijft er een onverzoenlijke tegenstelling tussen de werkwijze van de openbare wetenschap en de vraag naar God.' Wetenschappelijk kunnen we alleen kijken naar menselijk gedrag, naar godsdienst als sociaal, psychologisch en literair verschijnsel. Wanneer het alleen om godsdienstwetenschap gaat, dan combineren we gedragswetenschappen, cultuurwetenschappen, literaire wetenschappen en zo meer. Maar dan is het inefficiënt om daar een aparte faculteit voor te hebben en dreigt dus opheffing.

Is het mogelijk om binnen de openbare universiteit toch het eigen karakter van de theologie, en daarmee het bestaan van een theologische faculteit, te verdedigen? Adriaanse bespreekt verschillende strategieën. Zo verdedigde in de negentiende eeuw Friedrich Schleiermacher de theologie als opleiding

gericht op het verstaan van de christelijke traditie, ten dienste van de kerk. Zo heeft de opleiding een eigen focus, met metafysische bescheidenheid. Dit is echter volgens Adriaanse géén oplossing. Immers, het doel van zo'n beroepsopleiding is de leiding der kerk; inhoudelijk is het kerkelijke theologie en dat heeft een element van niet-openbaarheid in de zin die hier voor de universiteit aan de orde is. Samenwerking is goed mogelijk, maar in de openbare universiteit past geen kerkelijke theologie.

Anderen hebben geprobeerd om theologie als wetenschap betreffende God te doordenken. Hij gebruikt als voorbeeld de Duitse theoloog Wolfhart Pannenberg, die stelde dat als God zich openbaart in de geschiedenis van mensen alle religies gezien kunnen worden als ontwerpen van het totaal van de werkelijkheid. Door die ontwerpen te beschouwen als uitdrukking van God, kan godsdienstwetenschap tot theologie worden. Adriaanse ziet onoverkomelijke moeilijkheden. Bij beweringen over de alles bepalende werkelijkheid, dus over God, gaat het om iets wezenlijk anders dan bij beweringen om verschijnselen binnen de werkelijkheid. Via de godsdienstwetenschap op wetenschappelijke wijze de vraag naar God stellen, lukt niet. 'Een wetenschap van God op dezelfde manier als een wetenschap van de natuur, of van de maatschappij of zelfs maar van de geschiedenis, lijkt in feite toch niet mogelijk.' Misschien, zo een volgende poging, gaat het beter indien theologie niet opgevat wordt als verklarende wetenschap, maar als praktische wetenschap, betrokken op menselijk handelen. Maar ook dit biedt geen succesvolle basis voor theologie als wetenschap, in de zin zoals wetenschap in de openbare universiteit wordt opgevat. Godsdienstwetenschap is binnen de universiteit mogelijk; godgeleerdheid niet.[68]

Binnen de kaders van 1876 staat Adriaanse met lege handen. In een overzichtsartikel ziet Gijsbert van den Brink overeenkomsten met de opvattingen van L.W.E. Rauwenhoff, die voor godsdienstwijsbegeerte de taak zag van redelijke en zedelijke beoordeling van overtuigingen. Allebei hanteren ze criteria die algemeen zijn, waarbij de kritische functie overheerst.[69] Anderen hebben van godsdienstwetenschap meer verwacht; van degenen die hier besproken zijn, is bovenal te denken aan C.P. Tiele. Opereren op basis van een theologisch standpunt, zoals Barth dat doet en in de Leidse context J.H. Gunning, en in belangrijke mate ook H.J. Heering, kan binnen een openbare universiteit niet goed.

In Adriaanses rede klinken twee grote thema's die uiterst belangrijk zijn in zijn verdere werk als hoogleraar: de verhouding van theologie en godsdienstwetenschap én, daarmee verbonden, zijn visie op theologie als het bewaren van een geheim, een zwijgen, of althans een uiterst terughoudend spreken. Binnen de openbare universiteit gelden wetenschappelijke normen.

Samen met Henri Krop, destijds werkend aan een proefschrift over de status van de theologie volgens de middeleeuwse denker Johannes Duns Scotus, en Lammert Leertouwer, hoogleraar voor algemene godsdienstgeschiedenis en vergelijkende godsdienstwetenschap, publiceert Adriaanse in 1987 *Het verschijnsel theologie: Over de wetenschappelijke status van de theologie.* De vraag of theologie een wetenschap is, roept de vraag op wat onder wetenschap verstaan wordt. De auteurs beginnen met de historische ontwikkeling van het wetenschapsbegrip, maar richten zich vervolgens op 'de thans in westerse academische kringen gangbare wetenschapsconceptie.' Wetenschap onderscheidt zich van andere culturele systemen zoals recht, moraal, kunst en ook religie, door zo veel als mogelijk feitelijke vragen los te koppelen van normatieve en politieke opvattingen. Binnen de wetenschappen is er een sterke specialisatie, waarbij feitelijke problemen geïsoleerd van andere onderzocht worden, zonder daarbij interdisciplinariteit en integratie uit te sluiten.

Vijf voorwaarden voor de wetenschappelijkheid van theorieën noemen ze: precisie, consistentie, empirische toetsbaarheid, juistheid (dus niet alleen toetsbaar maar de toets ook doorstaan) en algemene aanvaardbaarheid van de vooronderstellingen. Voor de klassieke theologie geldt dat het lastig, zo niet onmogelijk is om te voldoen aan het vereiste van precisie, omdat het in het spreken over God gaat om een alomvattend geheel, een term waar wetenschappelijk niets mee kan worden aangevangen. Ook toetsbaarheid en het algemeen aanvaardbaar zijn van de uitgangspunten, zijn voor de theologie problematisch.

Godsdienstwetenschap, door de auteurs in dit boek ook wel 'wetenschappelijke theologie' genoemd, bestudeert godsdienst als menselijk gedrag. Voor zo'n cultuurwetenschap zijn er géén principiële moeilijkheden met deze vereisten. Bij de openbare universiteiten in Leiden, Groningen, Utrecht en Amsterdam (UvA) heeft het onderscheid tussen 'wetenschappelijke' en 'klassieke theologie' de gestalte gekregen van de *duplex ordo*: de godsdienstwetenschappelijke 'staatsvakken' zijn *deel van* de universiteit; de theologische 'kerkelijke vakken' hebben een plaats *bij* de universiteit, als aanvullende opleiding.

Het laatste hoofdstuk is een 'Onwetenschappelijk naschrift: Over de persoonlijke, kerkelijke en maatschappelijke relevantie van een wetenschappelijke theologie.' Wat het persoonlijk belang betreft: godsdienstwetenschap, inclusief geschiedenis van het christendom en de historisch-kritische bestudering van als gezaghebbend beschouwde teksten, kan intellectuele pretenties ten aanzien van geloof als kennis relativeren. Zo draagt de wetenschappelijke studie bij aan behoedzaamheid in de uitdrukking van geloof en daardoor aan waarachtigheid, bescheidenheid en tolerantie, het bewaren

van het geheim van geloof (*disciplina arcani*). Een afzonderlijke faculteit kan gerechtvaardigd worden op grond van het belang van de beroepsopleiding, al geldt daarbij: 'Neemt de belangstelling voor het betreffende beroep af, dan is dat een reden de organisatievorm te herzien.' Maar ook los van die rol als beroepsopleiding kan het samenbrengen van verschillende wijzen van kritische bestudering van godsdiensten en religiositeit van belang zijn voor de samenleving.[70]

Van binnenuit en van buitenaf

De glas-in-loodramen van een kathedraal tonen hun pracht van binnenuit; van buitenaf gezien komen de kleuren en afbeeldingen niet tot hun recht. Het onderscheid tussen een perspectief 'van binnen' en een benadering 'van buiten' staat centraal in een door Adriaanse in 1983 georganiseerd congres. Is het onderscheid tussen empirische en historische godsdienstwetenschap en klassieke theologie zo te maken? En wat is dan de positie van de godsdienstwijsbegeerte, die meer aansluit bij de geleefde religie dan de empirische godsdienstwetenschappen?[71] Dat laatste is het onderwerp van Adriaanses eigen bijdrage aan deze conferentie, 'Godsdienstwijsbegeerte van binnen uit'. Is het mogelijk om wijsgerig recht te doen aan religie en theologie? In zijn antwoord bespreekt hij hoe godsdienstwijsbegeerte kan aansluiten bij de godsdienstwetenschap én hoe bij de theologie.

De godsdienstwijsbegeerte kan een typologie van religieus gedrag leveren en daarmee spreken over 'religie', in plaats van over afzonderlijke religies vroeger en nu. 'Wat empirische godsdienstwetenschap vermoedelijk niet mag, mag godsdienstwijsbegeerte wel: spreken van *het* gebed, *het* offer, *het* wonder, *de* openbaring etc., terwijl tegelijk wordt toegegeven, dat zulke begrippen niet exact te bepalen zijn.' Hoewel zo'n fenomenologische benadering verder gaat dan een strikt historische benadering van religies, gaat het wel uit van een antropologische reductie; religie wordt bezien als vorm van menselijk gedrag, in de context van de *condition humaine*.

In religie beschouwen we handelingen vanuit de intenties van de gelovige, hun 'theologie'. Voor empirische godsdienstwetenschap is deze route, via zelfbewustzijn, niet acceptabel, maar voor een godsdienstwijsgerige benadering kan dit, mits zonder de pretentie van onmiddellijkheid en onfeilbaarheid, een legitiem van binnenuit benaderen van religie zijn. 'Nu lijkt het mij geenszins onmogelijk om filosofisch de weg naar binnen toe – naar de transcendente of existentiële waarheid van eigen wezen – een heel eind te gaan; het komt alleen maar aan op een bruikbaar concept van reflexie.' Dan zouden religie en filosofie gedeeltelijk samenvallen.

Wat voor een empirische godsdienstwetenschap niet passend is, is religie opvatten als uitdrukking van de goddelijke werkelijkheid. Theologie doet dat wel. Hoe zit het met de filosofie? Is het een rechtmatige taak van de godsdienstwijsbegeerte, religie uit te leggen als uitdrukking van goddelijke werkelijkheid? Fenomenologisch kan godsdienstwijsbegeerte 'de zelfexplicatie van het geloof beschrijven', dus van binnen uit, maar wel met 'opschorting van het oordeel over de ontologische status van het beschrevene'. In fenomenologisch jargon wordt zo'n opschorting van het oordeel *epochè* genoemd. Zo kan godsdienstwijsbegeerte wel theologische taal gebruiken en theologische systemen doordenken, maar mag het niet zelf een gelovige uitgangspunt hanteren. Hoewel zo'n 'godsdienstwijsbegeerte van binnen uit' dicht bij de religieuze beleving komt, is door het opschorten van een oordeel over het bestaan van God (of van 'de zin van de werkelijkheid', of een vergelijkbaar omvattend idee) niet wezenlijk anders dan een godsdienstwijsgerige benadering 'van buiten af'.[72]

Enkele jaren later, in 1990, plaatst Adriaanse de godsdienstwijsbegeerte 'tussen wetenschap en poësie'. Theologie, als spreken over God, valt buiten de kring der wetenschappen, gemeten aan het gangbare wetenschapsbegrip. Ook godsdienstfilosofie heeft geen vanzelfsprekende plek onder de wetenschappen. Terwijl de filosofie in het algemeen het al lastig heeft, geldt dat extra voor godsdienstwijsbegeerte door haar herkomst uit de filosofische theologie. Tegelijk is er echter afstand tot de theologie.

> Godsdienstwijsbegeerte is niet zelf godsdienst; wordt het ook nooit; maar onderscheidt zich toch van de godsdienstwetenschap-in-strikte-zin, doordat ze de godsdienst veel nader komt dan deze. Ze zoekt een buitenperspectief dat met het binnenperspectief van de godsdienstige beleving maximaal congruent is. Ze ontziet zich niet om daartoe het symbolisch universum van een bepaalde godsdienstige traditie binnen te gaan en zich tot tolk ervan te maken.

Bij de rol van tolk hoort ook het scheppen van beelden – en zo plaatst hij godsdienstfilosofie tussen wetenschap en poëzie.[73] Hier is te denken aan de eerder besproken L.W.E. Rauwenhoff, die geloofsvoorstellingen producten van de dichtende verbeelding noemde, met de aanvulling, dat hier niet alleen de gelovige en de theoloog, maar ook de godsdienstfilosoof als dichter lijkt te kunnen optreden. Vanwege Adriaanse affiniteit met poëzie draagt een bundel met bijdragen van zijn promovendi, ter gelegenheid van zijn zeventigste verjaardag, de titel *Geloof in poëzie*.[74]

Rationaliteit is echter ook in de theologie van belang; theologie moet niet worden overgelaten 'aan dwepers of halfzachten'. Religie is rationeel, niet in de zin van een instrument om de situatie te beheersen, maar als poging om 'met het onbeheersbare te leven. [...] in haar komt het tot een hoogbloei van creatieve verbeelding en innerlijkheid en zelfdisciplinering in het aangezicht van het contingente.' Theologie heeft daarbij ook iets irrationeels, niet alleen als minder-dan-rationeel (onjuiste ideevorming; zonde), maar ook als meer-dan-rationeel, een geloofsverzekerdheid die rationeel niet afdoende gegrond is. Metafysisch komt dit tot uiting in de leuze *deus semper maior*, God is altijd groter dan wat wij ons kunnen denken. Er is in de theologie een intuïtieve zekerheid zonder voldoende rationele basis: je zou hier van een mystiek motief kunnen spreken.

Dergelijke claims over het meer-dan-rationele beoordelen we echter met de rede; iets beters hebben we niet. Het supra-rationele bedient zich van middelen van de rede, van begrippen en argumentaties. En dat is terecht: we moeten ons niet verslingeren aan irrationaliteit, alsof een beroep op het eigen gevoel voldoende onderbouwing zou zijn. 'In de hedendaagse theologie maakt zich een honger naar ervaring en onmiddellijk beleven bespeurbaar die snel bereid schijnt kritische distantie en consciëntieuze toetsing op te offeren.' Zijn voorkeur is een theologie die het probleem vasthoudt dat in het spreken over het irrationele is uitgedrukt. 'Deze theologie weet, dat er over dat wat ze bedoelt niets meer te beweren is; ze laat het beweren dan ook achterwege: ze wijst alleen, ze maant, ze roept in herinnering, ze – om met Kierkegaard te spreken – experimenteert.'[75] Niet alleen godsdienstfilosofie moet terughoudend zijn, maar ook de theologie.

De erfenis van het theïsme

Adriaanse formuleert zijn afwijzing van theologische claims scherp in 'After theism', zijn bijdrage aan een conferentie van Europese godsdienstfilosofen. Het eerste deel gaat over 'de ongeloofwaardigheid van het theïsme', van geloof in God als een persoon zonder lichaam, die alwetend is en volkomen goed. De godsvoorstelling is logisch niet coherent en empirisch niet plausibel. Wat dan blijft, 'na het theïsme', is het theïsme als erfgoed. De erfenis van het protestantse christendom kan negatief beleefd kan worden, bijvoorbeeld in kritiek op 'preken'. We kunnen de erfenis in de cultuur ook positief zien, bijvoorbeeld in het spreken van menselijke waardigheid. En de erfenis kan positief opgenomen worden, als verhalen, als een rijke taal. 'Het theïsme heeft de taal zeer dik laten worden – ik bedoel de natuurlijke taal van de culturen waarin het werkzaam is geweest of nog steeds als filosofisch of religieus geloof

gedijt. [...] Zowel in zijn filosofische als zijn religieuze vorm (en in de vele, vele tussenvormen) is het theïsme een oefening in verfijning van het bewustzijn.'

Het gaat 'na het theïsme' niet meer over een andere, bovenaardse werkelijkheid, maar daarom hoeft de taal niet te worden afgedankt. 'Waarom zou het [christelijk geloof] de van oudsher geliefde gebeden, liederen en verhalen niet kunnen bidden, zingen en vertellen, juist vanwege de vreugde en het genoegen en de verlichting en de stichting, die daarmee gepaard gaan?' In de trouw aan de woorden, aan hetgeen gezegd wordt, is er ook trouw aan de zaak. 'Het is zeer goed mogelijk, dat in de trouw aan het *dictum* de *res* zelf gegeven is', dus dat in trouw aan de woorden we de zaak zelf benaderen.[76]

In het laatste jaar van zijn hoogleraarschap brengt hij samen met theologen van de kerkelijke opleidingen in Leiden een boek uit met de titel *Tweestromenland: Over wijsgerige en belijdende theologie.* In de inleiding noemt hij theologie 'een veelverwige rok', teruggrijpend op de woorden van de Statenvertaling voor de mantel die Jozef gedragen zou hebben toen hij door zijn broers gevangen werd genomen. Het is een archaïsche uitdrukking; dat past bij de theologie. 'Theologie gaat nooit alleen over hier en nu, altijd ook over *illic et tunc*, over toen en daar. Ze reikt tot de diepten van de mythische voorgeschiedenis. Ze houdt verband met die lagen in de ziel, waarin het licht van de rede niet doordringt en waarin de dingen geen vaste contour hebben.' Theologie is een rationele poging tot begrijpen daarvan binnen de kaders van de traditie.

Met de opkomst van het moderne wetenschapsbegrip beweegt de universitaire theologie zich in de richting van cultuurwetenschap, met daarnaast kerkelijke leerstoelen en opleidingen – een tweevoudige orde die in het jargon van de openbare faculteiten de *duplex ordo* wordt genoemd. 'Het is een naam voor een organisatorische structuur waarin twee sterk uiteenlopende vormen van theologie in elkaars nabijheid geplaatst zijn en elkaar nauwelijks ontlopen kunnen.' Aan de godsdienstwetenschappelijke kant is er, beperkt, ruimte voor een filosofische benadering. 'Empirische kwesties maken hier niet zonder meer de dienst uit; er zijn ook conceptuele vragen; er is zelfs een bescheiden mate van speculatie, van een bespiegelend denken dat zich buiten de grenzen van het wetenschappelijk vaststelbare waagt.' Dat heeft ook beperkingen: 'het filosofisch spreken over God komt weinig verder dan het problematiseren van traditionele stellingen of het geven van wenken zonder argumentatieve kracht. Ze gaat daarmee tot de grenzen van haar mogelijkheden. Niettemin ligt hier de – minieme – basis voor het gesprek met de kerkelijke theologie.'[77]

In zijn bijdrage ‘Een randje theologie: Godsdienstfilosofie in relatie tot kerkelijke theologie’ werkt hij dit verder uit. Godsdienstfilosofie

> is in wezen überhaupt geen vorm van theologie. Ze kent hooguit een theologische rand, min of meer zoals er aan een goed stuk braadvlees een randje vet moet zitten: niet zozeer om op te eten, maar wel ter wille van sappigheid en smaak.[78]

Adriaanse onderscheidt kerkelijke theologie, gebonden aan een geloofsgemeenschap, en filosofische theologie als gereflecteerd spreken over God met argumenten die algemeen inzichtelijk zouden moeten zijn. Maar ook de filosofische theologie heeft haar tijd gehad. Zo hebben sinds de achttiende eeuw de bewijzen voor het bestaan van God hun plausibiliteit verloren. En in de godsdienstfilosofie, als filosofische bezinning op religie, is ‘God’ tussen aanhalingstekens geplaatst: men citeert het uit de mond van gelovigen.

Binnen een wetenschappelijke kader komen we niet verder dan de godsdienstwetenschappelijke houding. Voor de godsdienstfilosofie zie hij daarnaast toch enige ruimte: ‘Maar wanneer deze laatste, zoals alle filosofie trouwens, zich beweegt in een domein voorbij dat van de wetenschappen, waarin het gaat om een ‘beredeneerde wereldbeschouwing’, ontstaat er misschien een speelruimte om over dat waarover zij niet meer discursief spreken kan toch iets te berde te brengen.’

En als problematisering of als herdenken kan godsdienstfilosofie ook een gesprekspartner zijn voor de kerkelijke theologie, die gekenmerkt wordt door belijden, een houding van aanvaarding en erkenning. Beide ‘zijn vormen van spreken over God. De ene doet dat onbevangen, de ander bij voorkeur en zo lang mogelijk tussen aanhalingstekens, al gaat ze soms zo ver, zich buiten die bescherming te wagen.’ In de godsdienstwetenschap gaat het om ‘God’, om voorstellingen die we bij mensen aantreffen.

> Maar filosofie reikt voorbij de grenzen van de wetenschap; ze is wereldbeschouwing. Dit natuurlijk niet zonder de controle van rede en verstand: ze is, om nog eens die kenschets aan te halen, ‘beredeneerde wereldbeschouwing.’ Maar als zodanig is ze bevoegd tot het doen van uitspraken over zaken waar de wetenschappen over hebben te zwijgen. Ook tot het doen van eigen uitspraken over God. Waarbij uiteraard ook de mogelijkheid bestaat, dat deze uitspaken allemaal negatief uitvallen: godsdienstfilosofie is niet gehouden tot theïsme.[79]

Ook zijn afscheidscollege, op 18 september 2001, staat in het teken van deze problematiek. De spanning zit al in de titel: *Reductionistische religiestudie en de spirituele betekenisdimensie.* Waarbij het bij de reductionistische religiestudie om een radicalere benadering gaat dan slechts om het 'methodologisch agnostische' van een godsdienstwetenschap die zich niet wil uitspreken over religieuze waarheidsclaims. In benaderingen die hij hier als reductionistisch beschouwd, wordt gedacht dat religie afdoende verklaard kan worden in andere termen, bijvoorbeeld die van psychologie of sociologie. Dan kan er een conflict tussen godsdienstwetenschap en theologie zijn.

Zo'n reductionistisch standpunt is in zijn helderheid aantrekkelijk, maar doet een dergelijk verklaren in andere termen het verschijnsel religie wel recht?

> Het punt is nu, dat je daar volgens mij niet zeker van kunt zijn als je let op de spirituele dimensie van religie. Ik gebruik het woord 'spiritualiteit' hier in een heel speciale zin: om de grenzeloosheid, de oneindigheid van de religieuze ootmoed mee aan te duiden.

Het is daarbij zo dat religie 'van een claim op waarheid een zoektocht naar waarheid wordt.' Als dit geldt voor de insider, de gelovige, dan is de outsider, de wetenschapper, ook nooit klaar. 'De ultieme betekenis van een religieuze uitspraak is, gemeten in deze spirituele dimensie, niet gegeven. Hoe kan een waarnemer dan weten, dat hij de religieuze taal diep genoeg gepeild heeft om er op radicaal reductionistische wijze mee om te gaan? Dat is de vraag waar ik mee zit.' Als er geen wetenschappelijke basis is om te zeggen dat religie wetenschappelijk voldoende is verklaard, dan is de keuze tussen een exclusief wetenschappelijke benadering en openheid voor een spirituele betekenis een persoonlijke. Wiens begrip is juist, 'die van de sarcastische *outsider* of die van de spirituele *insider*? Ik moet zeggen, dat ik het niet met zekerheid weet', zo zegt Adriaanse aan het eind van zijn loopbaan.[80]

Meer dan bij voorgangers staat bij Adriaanse het probleembewustzijn voorop. Het is misschien wel verlammend groot. In zijn academische publicaties is de context van de openbare universiteit, de wetenschap, bepalend en niet zozeer die van kerk en samenleving zoals bij Van Holk, Heering en de eerdere godsdienstfilosofen. Adriaanse opereert ook meer dan de eerdere godsdienstfilosofen in een nationaal en internationaal academisch netwerk, in de KNAW en met godsdienstfilosofen in Europees verband. Hij bleef echter ook voorgaan in kerkdiensten: de persoonlijke verbinding verdween niet, ondanks de spanning met de academische focus.

Adriaanses bijdragen zijn door theologen vaak als 'ongemakkelijk' ervaren en door atheïsten als ondanks alles nog te gelovig. Zijn voorganger H.J. Heering geeft zijn bijdrage aan de feestbundel bij de zestigste verjaardag van Adriaanse de titel 'Theismus revisited'. Heering is toch meer een apologeet voor het theïsme, wijzend op beperkingen van de wetenschap. Adriaanse is in zijn academisch werk, meer dan de andere hier besproken hoogleraren, een filosoof die wetenschappelijke normen voorop stelt, met grote gevolgen voor zijn denken over de geloofwaardigheid van christelijk geloof, in het bijzonder van geloof in God. Maar het is daarom een raadsel, zo stelt Herman Philipse, dat Adriaanse niet de logische conclusie van zijn overwegingen trekt en, met hem, atheïst wordt. 'It seems to me that as a philosopher of religion Adriaanse is at war with himself.'[81]

Als wetenschapper voert hij een strijd met zichzelf. Persoonlijk blijft Adriaanse een gelovige. De rouwkaart gebruikt woorden die hij zelf de nabestaanden kan hebben meegegeven: hij 'heeft zijn leven aan zijn Schepper teruggegeven.' En als motto staat er boven: 'God zij gedankt voor zijn onuitsprekelijke gave.' 'Onuitsprekelijk', maar toch, hier wordt gesproken van Gods gave, ja meer nog, iemand – God – wordt gedankt. Niet in de universiteit, wel in het leven, en aan het eind daarvan, past bij hem deze vorm van spreken.

5. Geloof als taal en als overtuigingen

Hoe zie ik de godsdienstwijsbegeerte? En hoe denk ik over geloven?[1] Dat zijn de vragen waar we in dit hoofdstuk het boek mee afsluiten.

Ruim een eeuw geleden verscheen een brochure met als titel *Het 'Christelijke' Barbarendom in Europa*. Het betrof een vertaling uit het Duits van een boeddhistisch zendingsgeschrift, dat geschreven zou zijn door een priester uit Tibet. De vertaler was, en daarin ligt de historische betekenis van deze brochure, een hervormde dominee uit Oosterwolde, Louis A. Bähler. Dominee Bähler vond, blijkens het 'Voorwoord van den vertaler', koloniale politiek én de daarmee verbonden christelijke zending moreel verwerpelijk. Hij meende ook dat wij, christelijke barbaren, spiritueel veel van 'de cultuurvolken van Azië' kunnen leren. Dominee Bähler verheugt zich 'over den Oosterschen zuurdeesem, den zuurdeesem vooral van het Brahmanisme en Boeddhisme, die stil maar zeker werkende ons Christelijke meel doortrekken gaat.' De brochure is volgens hem echter niet aanstootgevend voor, zoals hij het noemt, *ware* Christenen, want zij zullen 'daarin diezelfde heerlijke heilswaarheden ontdekken, waarin hunne eigene ziel zich verheugen mag.'[2] Bähler werd door het provinciaal kerkbestuur van Friesland geschorst, maar door de synode als predikant gehandhaafd. Teleurstelling over deze gang van zaken was de aanleiding tot de oprichting in 1906 van de Gereformeerde Bond tot Verbreiding en Verdediging van de Waarheid in de Nederlandse Hervormde Kerk.[3] Het is begrijpelijk dat binnen de Hervormde Kerk confessionelen kerkrechtelijk en theologisch bezwaar hadden tegen het synodale besluit een predikant die dergelijke geluiden liet horen, in het ambt te handhaven.

De veelheid van religies is voor ons een gegeven, meer nog dan honderd jaar geleden. Dominee Bähler zal in Oosterwolde en in zijn eerdere gemeente op Schiermonnikoog geen boeddhisten getroffen hebben, maar via de boekhandels verspreidden zich ook destijds allerlei ideeën. Door migratie is de veelheid van religies concreet geworden: er staat een boeddhistische tempel aan de Zeedijk in Amsterdam en een moskee is te vinden in menig provincieplaats. Naast dit *pluralisme*, de ontmoeting met alternatieve visies, is de moderne tijd gestempeld door de opkomst van de *natuurwetenschappen* die een grote rijkdom aan inzicht over de wereld om ons heen bieden. Wat het pluralisme betreft denk ik, met Bähler, dat er rijkdom kan schuilen in andere tradities, maar ik vind dat de auteur te lichtvaardig moderne kennis terzijde legt. De brochure zet zich af tegen een door de medische wetenschappen gevormd beeld van de mens. Wij zijn, zo weten we nu,

dieren, nauw verwant aan de chimpansee en de bonobo. In onze cellen zitten dezelfde genen als in gist. De werking van onze hersenen kunnen we met scans volgen. Daarmee ben ik bij een derde uitdaging, *zelfkennis*. Die derde uitdaging komt wat de godsdiensten betreft vooral voort uit het feit dat godsdiensten niet alleen visies op de wereld bieden, maar zelf ook voorwerp zijn van onderzoek.

De genoemde brochure leent zich voor allerlei vormen van onderzoek. *Historici* kunnen laten zien hoe de 'zaak Bähler' spanningen rond modernisering ten tijde van de vorige eeuwwisseling in Europa toont. *Boeddhologen*, mensen die het boeddhisme bestuderen, zouden kunnen onderzoeken wat destijds in Nederland bekend was over boeddhisme. En zoals *bijbelwetenschappers* latere geloofsovertuigingen confronteren met nauwgezet onderzoek van de bronnen, zou ook hier het beeld van het boeddhisme geconfronteerd kunnen worden met teksten van de traditie. Enige achterdocht zou de onderzoeker daarbij passen: is deze brochure echt van een Tibetaanse monnik of is de brochure misschien een Europese schepping die gelegitimeerd wordt met een vage verwijzing? *Godsdienstwetenschappers* zouden in kunnen gaan op de in de brochure en reacties aanwezige beelden van Oost en West. *Godsdienstsociologen* zouden er op kunnen wijzen dat Bähler via de buitenband van het boeddhisme feitelijk een strijd binnen onze samenleving, binnen het westers christendom, voert.

Dergelijk onderzoek doen collega's in de universiteit. Die andere vakken noem ik hier 'godsdienstwetenschappen', wetenschappen die godsdiensten als verschijnsel bestuderen. Deze collega's zijn echte onderzoekers. Zij doen onderzoek in archieven en als veldwerk, zij pluizen teksten in de oorspronkelijke talen uit. Als godsdienstfilosoof sta ik daarbij aan de zijlijn, al proberen filosofen soms als dilettanten ook een beetje historicus, exegeet of socioloog te zijn.

Tussen godsdienstwetenschap en theologie

Om zichtbaar te maken wat filosofen toe kunnen voegen aan het werk dat historici, sociologen en deskundigen betreffende specifieke talen en tradities al doen, kunnen we kijken naar de vragen die godsdienstwetenschappers beantwoorden. De boeddholoog vraagt naar de waarheid van het beeld van boeddhisme in de brochure. Dat is dan de waarheid van dit beeld *naar de norm van* het boeddhisme zoals, bijvoorbeeld, wordt gepraktiseerd in Tibet. De boeddholoog hoeft als vakman niet te denken over de waarheid van de metafysische en religieuze visie zelf – hij hoeft geen boeddhist te worden. Een ander voorbeeld: een psycholoog is als psycholoog niet geïnteresseerd

in het bestaan van een straffende of liefhebbende god, maar in de beelden die mensen met zich meedragen. Beelden die gevolgen hebben, of ze nu waar of onwaar zijn. Godsdienstwetenschappers laten de vraag naar de waarheid van de ideeën zelf liggen. Maar uiteindelijk hoop ik – misschien enigszins naïef of idealistisch, maar dat is het idealisme van de filosofie – dat men die beelden ook op hun geloofwaardigheid wil beoordelen. Dat men ook wil onderzoeken of de beelden die mensen hebben, die als beelden een sociale werkelijkheid zijn, overeen zouden kunnen komen met de werkelijkheid waaromtrent het beelden zijn. Dat is een andere vraag dan de vraag die de socioloog of psycholoog stelt.

Daarmee kom ik bij de godsdienstwijsbegeerte. Mijn Groningse leermeester H.G. Hubbeling omschreef in zijn boek *Denkend geloven* de godsdienstwijsbegeerte als volgt:[4]

> Centraal is de vraag naar de waarheid van godsdienstige uitspraken. Wij kunnen zelfs stellen, dat de godsdienstwijsbegeerte daarin van de godsdienstwetenschap verschilt, dat hierin wél de waarheidsvraag (en de vraag naar de waarde van een bepaalde godsdienst) kan worden gesteld. Wij zouden zelfs de volgende 'formule' kunnen opstellen:
>
> godsdienstwijsbegeerte = godsdienstwetenschap + het stellen van de waarheidsvraag.

Godsdienstwijsbegeerte vraagt niet naar historische ontwikkeling en oorzaken, niet naar maatschappelijke determinanten of de psychologische betekenis van geloof, maar, zo zegt Hubbeling, naar waarheid.

De definitie spreekt van 'het stellen van de vraag'. De pretentie is niet de waarheid te bezitten, maar onderzoek te richten op de mogelijke inhoudelijke waarheid of onwaarheid van overtuigingen. Voorzichtig zijn met pretenties is wetenschappelijk verstandig en een noodzaak waar het gaat om geloof. H.J. Adriaanse sprak in zijn afscheidscollege van 'de oneindigheid van de religieuze ootmoed', die van religie in plaats 'van een claim op waarheid een zoektocht naar waarheid' maakt, waardoor het zoeken en daarmee ook de godsdienstwetenschappelijke evaluatie nooit zou zijn afgerond.[5]

Het bestaan van psychologische, sociologische of andere verklaringen van een menselijke overtuiging sluit de waarheid van die overtuiging niet uit. Soms maakt een verklaring wel de geloofwaardigheid minder. Indien iemand je iets als de allerbeste waar aanprijst en je ontdekt dat die persoon er zelf financieel belang bij heeft, dan is het verklaarbaar waarom die persoon

dat zegt én is er minder reden om diens verkooppraatje serieus te nemen, al is het niet per se uitgesloten dat het verkooppraatje juist zou zijn.

Doordat de waarheidsvraag van de godsdienstwijsbegeerte een andere is dan de vragen die in de godsdienstwetenschappen aan de orde zijn, is ook het plusteken in de formule van Hubbeling, ‘godsdienstwijsbegeerte is godsdienstwetenschap + het stellen van de waarheidsvraag’, géén gewone plus, alsof de godsdienstwijsbegeerte aan het werk van de godsdienstwetenschappen alleen maar iets toe zou voegen. De toevoeging leidt tot een ander type vragen.

Hoe zou de godsdienstwijsbegeerte kunnen oordelen over de waarheid? Welke middelen staan haar daarbij ten dienste? Allereerst kan de wijsgeer als een analyticus een positie op zich bezien op haar interne consistentie en coherentie, haar vooronderstellingen en haar implicaties. *Wijsgerige begripsanalyse* is de programmatische titel van het leerboek van de vroegere Utrechtse hoogleraar godsdienstwijsbegeerte Vincent Brümmer. Veel aandacht gaat hierin uit naar de verheldering van begrippen. H.G. Hubbeling was gespitst op *logische reconstructie*. Hij betoogt, kort gezegd, dat een stelling of observatie vanuit verschillende vooronderstellingen verdedigd kan worden. In het onderzoek kan je dus op zoek gaan naar een *mogelijke reconstructie* van een bepaalde positie, inclusief vooronderstellingen. Daarbij zag hij het als een morele en intellectuele plicht een zo sterk mogelijke reconstructie van een positie te geven, ook indien hij zelf de betreffende zienswijze niet deelde. Al haal ik het vergeleken met hen niet qua analytische vaardigheden, en vertrouw ik ook minder dan Hubbeling op de overtuigingskracht van een geformaliseerde presentatie van informele redeneringen, toch denk ik dat zij daarmee relevante methoden voor de godsdienstwijsbegeerte aangegeven hebben.

We streven niet alleen naar conceptuele en logische helderheid. Er is ook een empirische kant aan waarheid: spoort deze opvatting met de werkelijkheid? Wat dat betreft heeft de godsdienstwijsbegeerte géén eigen toegang tot de werkelijkheid. Wat ter sprake komt, is dat wat aangedragen wordt door godsdienstwetenschappers én door gelovigen en de bestrijders van geloof. Daarbij gaat het om ideeën, maar ook om praktijken, want mensen tonen in hun gedrag wat ze vinden. Wat de godsdienstwijsbegeerte toe zou kunnen voegen is de confrontatie van religieuze overtuigingen met inzichten uit andere domeinen, zoals de natuurwetenschappen. Om een serieuze kandidaat voor ‘waarheid’ te kunnen zijn, is er naast de interne toets van consistentie en helderheid ook de houdbaarheid van ideeën in relatie tot andere kennis. Daarbij is ‘de waarheid’ niet te verwachten, maar wel kan de vraag naar waarheid leiden tot het gegrond afwijzen van sommige visies én het onderkennen van mogelijk houdbare visies. Niet alles kan, maar door

te ontdekken dat er soms meer interpretaties kunnen, ontdekken we ook iets over de werkelijkheid en onze kennis.

Door de interesse in de mogelijke waarheid *van* religie begeeft de godsdienstwijsgeer zich op het terrein van de theoloog – degene die durft te spreken over God – en niet alleen over menselijke denkbeelden over 'God'. Maar de godsdienstwijsgeer is géén theoloog. Laat ik om dit onderscheid te verhelderen een andere uitdrukking van Hubbeling aanhalen:[6]

> Als voorlopig onderscheid tussen theologie en filosofie willen wij de volgende scheidingslijn trekken. Bij een wijsgerige benadering wordt géén beroep op openbaring gedaan; bij een theologische benadering wél.

Niet alleen past de filosoof geen beroep op openbaring, maar ook persoonlijke ervaring, intuïtie en traditie zijn géén norm. Het gaat om publieke toetsing, op de wijze van wetenschap en wijsbegeerte. Overigens kan theologie als discipline ook zorgvuldige en goed geïnformeerde reflectie zijn. Er is verschil in vooronderstellingen, maar het verschil tussen godsdienstwijsbegeerte en systematische theologie hoeft niet overdreven te worden.

Godsdienstwijsbegeerte staat tussen theologie en godsdienstwetenschappen. Zo is het aangegeven in het Kamerdebat dat in 1876 leidde tot de huidige inrichting van de theologische faculteiten aan de openbare universiteiten. Het ging destijds over de vraag welke naam de faculteit moest krijgen: godgeleerdheid of godsdienstwetenschap. Ook een verdediger van de aanduiding 'godsdienstwetenschap', A. Moens, kwam daarbij op voor de theologische interesse. Daarom komt, zo zegt hij in het Kamerdebat, in de lijst van vakken de 'wijsbegeerte van den godsdienst' voor, want juist in dat verband zal

> wat den navorscher en wetenschappelijke onderzoeker, na vergelijking en studie, waarheid dunkt als dogma uitgesproken worden, maar niet om het als kerkelijk dogma te doen gelden.[7]

In de wijsbegeerte van de godsdienst zouden volgens hem dezelfde vragen aan de orde moeten komen als in de dogmatiek. Het antwoord op die vragen dient men echter binnen de regels van dat vak te vinden door middel van vrij onderzoek en niet met een beroep op openbaring of traditie. Dat er dan wel eens veel minder antwoorden zouden kunnen zijn dan vanuit traditie of openbaring, kwam niet ter sprake, al had men zich dat sinds Kant en Hume kunnen realiseren. Minder, maar wel, zo is te hopen, van grotere overtuigingskracht want meer algemeen aanvaardbaar.

Vanaf de oprichting van de theologische faculteit in haar moderne vorm, aan de rijksuniversiteiten, had de godsdienstwijsbegeerte dus een eigen plaats naast de vakken die godsdienstwetenschappelijk zijn. De godsdienstwijsbegeerte trad op als plaatsbekleder voor de theologische interesse, een interesse die haar kerkelijke expressie kreeg in de bij de faculteit gevestigde, maar inhoudelijk zelfstandige, kerkelijke opleidingen. Zo was de structuur in Leiden sinds 1876. Ik betreur het dat deze verloren is gegaan. Immers, zonder de inhoudelijke interesse, de godsdienstwijsbegeerte, verschraalt de godsdienstwetenschappelijke benadering. Op z'n minst blijft van belang de vraag hoe te denken over 'geloven', als iets voor waar houden, vertrouwen, of nog iets anders?

Geloof als taal en als wereldbeeld en ethos

Het huis van de moskee, Kader Abdolahs grote roman over een familie in Perzië, begint in de lente. Van onder de oude muren komen mieren de binnenplaats op. De kinderen roepen de grootmoeders erbij en vervolgens het hoofd van de familie, de tapijthandelaar Aga Djan.

> 'Het doet me aan de profeet Soleiman denken,' zei hij tegen de kinderen, 'er moet iets speciaals aan de hand zijn, anders zouden ze niet zo massaal naar buiten komen. Als we goed luisteren, kunnen we ze met elkaar horen praten. Wij begrijpen hun taal niet. De profeet Soleiman kon praten met mieren, ik niet. Volgens mij zijn ze bezig met iets, een soort plechtigheid of misschien komt het door een verandering in hun nest, veroorzaakt door de lente.'

Wat te doen? Een van de grootmoeders stelt voor: 'Lees de soera over Soleiman waarin hij met de mieren spreekt, de mieren die de hele vallei bedekt hadden, zodat Soleiman en zijn leger niet konden passeren. Of neem Al Namal, de soera waarin de vogel Hodhod spreekt, op het moment dat de vogel een liefdesbrief van koningin Saba voor hem brengt.'

Een koran wordt gehaald en Aga Djan reciteert hoofdstukken uit de Koran. De grootmoeders gooien kruidenzaadjes in een vuur en blazen de rook over de mieren, mompelend: 'Soleiman, Soleiman, Soleiman, de mieren, de mieren, de vallei, de vogel Hodhod, de vogel Hodhod, de koningin Saba, Saba, Saba, Saba. Soleiman, Soleiman, Soleiman, Hodhod, mieren, mieren, mieren, mieren.'[8]

Magisch denken, ritueel handelen, verwijzen naar Soleiman: het verhaal toont mensen die hun leven ervaren als ingebed in een voortgaand verhaal,

een groot geheel. De traditie levert hen de woorden en gebruiken waarmee zij hun leven leiden. Later in het boek haalt een van de jongeren een TV binnen om de eerste maanlanding, op 21 juli 1969, te zien. Sommigen komen verder af te staan van de taal en cultuur van thuis, van deze levende erfenis. Weer anderen gaan hun godsdienst anders beleven, fanatieker, minder cultureel. Voor hen draait het om waarheid en macht, om de zuivere leer én de uitsluiting van andersdenkenden. Zo toont de verteller de opkomst van de Islamitische Revolutie van 1979, en meer algemeen, van het hedendaagse fundamentalisme als een andere vorm van geloven.

Mensen geloven verschillende dingen. Maar belangrijker nog, 'geloven' betekent voor de een iets anders dan voor de ander. De een hoort het eerste hoofdstuk van de Bijbel, het verhaal over de schepping in zes dagen, als een gedicht over het bestaan, een uiting van verwondering en dankbaarheid en een bevestiging van ons levensritme met de zevende dag als dag van rust. Anderen lezen het alsof het een wetenschappelijke theorie is en strijden vervolgens met biologie, geologie en sterrenkunde. Wat mij betreft is het opvatten van geloof als wetenschappelijke kennis of als politieke instructie op goddelijk gezag, een moderne misvatting. Ook veel critici van religie, zoals Richard Dawkins, gaan uit van deze misvatting. En het ludieke voorstel voor een nieuwe religie, het pastafarianisme, waarin een Vliegend Spaghettimonster wordt vereerd, behandelt geloof vooral als geloof in onwaarschijnlijke zaken. Geloof in exotische, achterhaalde of politieke waarheidsclaims lijkt het dominante beeld van religie in de media te zijn geworden. Doet dit recht aan de aard van geloofsovertuigingen? Straks kom ik terug op geloof als overtuigingen, dat wat er gezegd wordt, maar eerst wil ik stil staan bij het gebruik van religieuze verhalen en rituelen om het leven vorm te geven, geloof als taal.

'Door een diep dal gaan' – de uitdrukking is ontleend aan Psalm 23, een van de liederen in de Bijbel. De Nederlandse taal zit vol met uitdrukkingen die hun wortels hebben in de Bijbel, vaak volgens de Statenvertaling uit de zeventiende eeuw. Met die taal kunnen we uitdrukking geven aan dat wat ons bezighoudt, in vreugde en verdriet. Taal is verbonden met groepsvorming, met identiteit. Het gaat daarbij om meer dan taal. Ook de muziek, de kleding, de feesten die men viert, de wijze waarop men stilte zoekt of juist zich in trance danst, de mensen die ons tot voorbeeld worden gesteld – het is het repertoire van een cultuur. Door woorden en beelden worden we gevormd, maar ook kunnen we met die woorden en beelden uitdrukking geven aan onze beleving van de werkelijkheid, onszelf en anderen aansporen en uitdrukken wie we willen zijn. Geloofstaal is taal waarin iets wordt

uitgedrukt, expressieve taal, en het is taal waardoor wij worden gemotiveerd, aansporende taal. Taal waarin wij grote woorden als liefde, gerechtigheid, zonde, vergeving en zin kunnen gebruiken. Aga Djan citeert de Koran. De cultuur levert soms middelen waarmee we omgaan met dat wat in het leven op ons pad komt. Al moet, om in veranderende tijden de functie te behouden, taal ook kunnen veranderen, zoals Rauwenhoff en De Graaf stelden.

Niet alle taal is religieuze taal; niet elke groepscultuur is religieus, al zijn er sociologen die ook over de houding van voetbalfans als ware het een religie hebben gesproken. Meer grond is er om te spreken van religieuze taal wanneer daarbij een beroep wordt gedaan op een traditie waarin bepaalde zaken heilig worden geacht, waarbij wij worden gezien als staand in relatie tot iets dat, of tot iemand die, oneindig groter is dan wijzelf, iets of iemand waar wij afhankelijk van zijn.

Religieuze, beeldende, expressieve taal kan in het bijzonder van belang zijn wanneer we niet goed weten hoe te spreken.[9] Wanneer we verbijsterd zijn, getroffen door ellende in de wereld – grote natuurrampen kunnen daarvan een voorbeeld zijn. Maar ook wanneer we verwonderd zijn over de schoonheid van een zonsondergang. Wanneer we dankbaar zijn voor dat wat op onze weg gekomen is. Wanneer we ons kwetsbaar weten. En wanneer we niet weten hoe van nieuwe mogelijkheden gebruik te maken; gaan we ‘voor God spelen’ wanneer we ons gaan bewegen op een terrein dat vroeger niet in onze macht was?

Talen verdwijnen wanneer ze niet meer actief worden gebruikt. Wat mij betreft is secularisatie in de westerse wereld in grote mate zo te begrijpen. Het repertoire aan verhalen is minder beschikbaar voor individuen, als spiegel van hun eigen ervaringen, én daarmee ook als gedeeld repertoire in de samenleving, waarin met een enkel woord een hele gedachtewereld kon worden opgeroepen. De Germaanse godenwereld is voor niemand, of vrijwel niemand, meer een vanzelfsprekende manier om over zichzelf in relatie met de wereld te spreken. De verhalen over Zeus en die andere goden van de Olympus kennen we uit boekjes over Griekse mythen en sagen. Zo lijkt het in ons deel van de wereld voor velen ook met het christendom te gaan: in musea zien we middeleeuwse schilderijen met Maria en Jezus en in concertzalen horen we Johan Sebastiaan Bachs *Mattheus Passion.* Religieuze beelden en liederen zijn verplaatst van de kerk naar het museum en de concertzaal. Ze kunnen nog ontroeren, maar hebben voor velen niet meer een onmiddellijke religieuze lading.

Religieuze overtuigingen zijn bovenal affectief en moreel geladen. De gelovige die uitspreekt in God te geloven, voelt zich geborgen, hoopt op

rechtvaardigheid of vreest een oordeel. De antropoloog Clifford Geertz gaf in 1966 de volgende definitie van religies:[10]

> a *religion* is: (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.

Religies als symbolen – dat sluit aan bij het voorafgaande, religie als taal, als cultureel repertoire, als instrument. Het tweede element van zijn definitie sluit daarbij aan door het expressieve en evocatieve te benadrukken: met die symbolen geven mensen vorm aan hun beleving van de werkelijkheid en aan hun motieven om te handelen. Het derde element gaat een stap verder, de expressieve en evocatieve kracht van die symbolen berust erop dat die symbolen zijn verbonden met een wereldbeeld, een opvatting over de aard van het bestaan. In hetzelfde artikel zegt Geertz dat symbolen van het heilige het *ethos* van mensen en hun *wereldbeeld* samenbrengen, hun levenshouding en hun beeld van de werkelijkheid.

Wat het vierde en vijfde element van de definitie betreft: dat wereldbeeld wordt gezien als feitelijk, als waar, en daardoor is de opgeroepen beleving en motivatie ook realistisch. De verhalen van J.R.R. Tolkien, zoals diens *Lord of the Rings*, zijn voor de meeste lezers fictie, verzonnen door een excentrieke Engelsman. Voor enkelen is het méér zij zijn zichzelf gaan zien als afstammelingen van elfen, die hun oorsprong hebben in Midden Aarde.[11] Voor mij is dat een stap te ver: ik vind het niet geloofwaardig. Ik kan wel toneelspelen, 'doen alsof' in een vrije vorm, maar ik kan niet geloven dat Tolkiens verhaal waar is. Voor mij is het daarom géén religieuze optie.

Indien God wordt gezien als de Schepper van hemel en aarde, dat wil zeggen van alles behalve God zelf, dan lijkt dat een beschrijvende uitspraak. Maar geloof in God als Schepper, als grond van het bestaan, kan besef van onze afhankelijkheid voeden, dankbaarheid voor het bestaan en verantwoordelijkheid voor dat wat ons is toevertrouwd. Aan het eind van de bijeenkomsten van het vrijzinnig-lutherse verteluur in mijn jeugd zongen we een lied met als boodschap dat we allemaal 'Kinderen van één Vader' zijn en dus elkaar de hand moeten reiken. Niet dat we in biologische zin kinderen van dezelfde vader waren, maar toch was dat lied voor mij een effectief én geloofwaardig beeld: we moeten met elkaar omgaan alsof wij allemaal kinderen van God zijn. Geloof in God als manier om te spreken over het fundamentele mysterie van het bestaan en over onze verbondenheid met

al wat is, is voor mij wel een geloofwaardige optie. Ik kan me voorstellen te leven ‘alsof zo’n God bestaat’.

In religies zijn ons begrip van de wereld en onze oriëntatie voor het handelen verweven. Mij lijkt dat, gezien de eisen die we aan kennis zijn gaan stellen, ‘openbaring’ daarbij geen exceptionele bron van kennis is, alsof we door openbaring zouden weten hoe ethos en wereldbeeld met elkaar te verbinden. Vanzelfsprekend kan wel gezegd worden, dat iets ‘voor mij een openbaring was’, wanneer iets mij duidelijk is geworden. Iets een openbaring noemen, kan zelfs een eretitel worden, zoals ook de benoeming van iets als een wonder – mijn kinderen en kleinkinderen zijn ‘wonderen’ voor mij, maar dat doet geen afbreuk aan kennis over de ontwikkeling van kinderen, mensen zijn geen uitzondering op de biologie. Als we op de wijze van historici en godsdienstwetenschappers naar religies kijken, dan zien we mensen. Sleutelfiguren zoals Siddhartha Gautama, Jezus van Nazareth en Mohammed, de zoon van Abdallah, zijn allemaal mensen, net als u en ik. Het kan zijn dat ze belangrijke existentiële inzichten hebben uitgedragen, maar titels zoals de Boeddha, de Christus en de Profeet zijn eretitels, gegeven door mensen aan mensen. Zij staan daardoor niet buiten de menselijke sfeer.

De wijze waarop levensoriëntatie en wereldbeeld verbonden worden, is geen zaak van openbaring, maar, bescheidener, een menselijk voorstel waarin erfgoed een rol kan spelen, maar ook creativiteit. Soms komt een nieuw voorstel van een enkeling, zoals de filosoof Spinoza. Vaker is vernieuwing diffuser, het product van de tijd. Zo wordt nu, ook bij bestaande religies, vaak een ecologisch motief benadrukt, waar dat eerder niet zo het geval was.

Als religieuze verhalen en gebruiken opgevat worden als een taal, dan lijkt alles mogelijk. Het verbinden van beleving en motivatie met een wereldbeeld kan ook op de meest fantastische manieren. Soms ‘versta ik de taal niet’, is het mij vreemd. Soms denk ik wel te begrijpen wat er gezegd wordt, maar is het voor mij ongeloofwaardig. Hoe te denken over verantwoord geloven? Hoe geloof in onze tijd te verbinden met verworven kennis én morele inzichten?

Geloofwaardige overtuigingen

In de Bijbel wordt de dwaasheid van mensen beschreven. Een boom wordt omgehakt. ‘Met de ene helft stookt hij een vuur, waarop hij vlees bereidt; hij roostert het vlees en doet er zich te goed aan. Hij wordt warm en zegt: “Ha, lekker warm! Ik zie de gloed van het vuur!” Van de rest maakt hij een god, een godenbeeld waarvoor hij knielt en zich neerbuigt in gebed: “Red mij, want u bent mijn god.”’[12] Brandhout als god? Niet alles is geloofwaardig.

Vrijheid om te denken, te spreken en te geloven gaat gepaard met verantwoordelijkheid. Daarbij lijken me twee kaders voor iedereen relevant. De natuurwetenschappen hebben een universele ambitie: een scheikundige theorie die wel in Europa op zou gaan maar niet in Japan of Afrika, is niet goed voorstelbaar. En op het terrein van de moraal is de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens een ijkpunt, al is die niet onomstreden. Het denken in termen van individuele rechten voor alle mensen wordt door autocratische regimes en conservatieve denkers betwist. Zij zouden liever de staat of de natie, een bepaalde religie of traditie, voorrang geven. Zelf zou ik juist verder willen gaan in de richting van geldigheid voor iedereen, met oog voor de belangen van ander leven op aarde en de leefbaarheid voor mogelijke toekomstige generaties.

Het algemeen-geldige, zoals dat een maatstaf is voor wetenschap en mensenrechten, is geen maatstaf op alle terreinen van het leven. Alle mensen verdienen gelijke rechten, maar ik geef in het bijzonder om sommige mensen. De droom van een wereldtaal zoals Esperanto, een taal die voor iedereen aanvaardbaar zou zijn omdat die van niemand in het bijzonder is, is niet uitgekomen. En voorstellen voor een voor iedereen aanvaardbare religie leiden telkens weer tot een extra levensbeschouwing naast de andere: het universeel soefisme, de bahá'i, August Comte's 'Religie der mensheid', of een religieus of seculier humanisme. Mensenlevens zijn verschillend en diversiteit in voorkeuren en capaciteiten is te respecteren en te waarderen. Bij de moderne oriëntatie hoort een individualistische, en daarmee pluralistische, oriëntatie, omdat die recht doet aan mensen en daarmee aan het historische karakter van menselijke culturen en talen. Dat betekent niet individualisme in de samenleving, alsof het alleen maar om mijzelf zou gaan; we zijn individuen dankzij de sociale gemeenschappen waartoe we behoren.

Sinds de opkomst van wetenschap en van het denken in termen van mensenrechten, enkele eeuwen geleden, is er in Nederland een verdere wending naar een seculiere levenshouding. Secularisatie is niet slechts een getalsmatige zaak, minder mensen die op zondag naar de kerk gaan. *Wat het betekent om religieus te zijn,* is veranderd. De ontwikkeling kan beschreven worden als een wending van erkenning van een bepaalde autoriteit, van de dominee of priester, en daarachter hun kerken, naar nadruk op authenticiteit.[13] Schetsmatig: vroeger werd iemand geboren als katholiek, gereformeerd, hervormd, joods, of iets anders en vrijwel allen bleven in de kerk waarin zij geboren waren. Bij die gegeven geloofsgemeenschap hoorde een bepaalde autoriteit – de Paus of de Bijbel zoals uitgelegd door de dominee. Anderen hoorden tot een sociale beweging, bijvoorbeeld als sociaaldemocraten of communisten, en ook dat bracht een bepaalde identiteit met zich mee, de

veiligheid van een gemeenschap en de plichten en verwachtingen die aan die identiteit verbonden waren. Filosofisch zou je deze situatie kunnen typeren als *heteronomie*, omdat de wet (*nomos*) van buiten kwam. De term kan het eenvoudigste worden begrepen door te denken aan het contrast, *autonomie*, wat je moet doen, de wet, wordt bepaald door jezelf.

De norm lijkt nu te zijn geworden 'authenticiteit'. Je wordt geacht te kiezen dat wat het beste past bij wie je werkelijk bent, of zou willen zijn, in je eigen relaties, het eigen werk, de eigen hobby's en ook de eigen religieuze overtuigingen. Religie wordt gezien als een persoonlijke keuze. Zelfs 'bijbelgetrouwe' christenen, hindoe-nationalisten en islamitische salafisten die claimen terug te gaan tot de oorspronkelijke, zuivere vorm van hun eigen traditie doen dat als een persoonlijke keuze. Zij besluiten zich over te geven aan de leiding van een bepaalde goeroe, imam, of prediker of aan een bepaalde uitleg van de traditie. Gezag is verschoven, van een religieuze gemeenschap waartoe je vanzelfsprekend behoort en het daarin geaccepteerde leiderschap naar de persoonlijke sfeer, de voorkeuren van het individu, de invloeden van vrienden, ouders en leraren. Het gaat om het individu en niet om de instelling. Paus Franciscus heeft gezag, niet als Gods vertegenwoordiger op aarde, maar als een persoon die misschien de moeite waard is om aan te horen. Authenticiteit, vrijheid voor mondige mensen, is een goede norm. Maar het moet gepaard aan verantwoordelijkheid voor dat wat je doet en denkt. In de protestantse Reformatie leidde de oproep om terug te keren tot de bronnen van het vroege christendom, *ad fontes*, tot zorgvuldige studies van de teksten. In onze tijd wordt door radicalen vaak voorbijgegaan aan dergelijk historisch onderzoek, dat immers hun zekerheid kan ondermijnen.

Tot zo ver drie voor mij fundamentele uitgangspunten: respect voor historische en natuurwetenschappelijke kennis, respect voor individuele mensenrechten én vrijheid voor individuen om op verschillende manieren hun leven vorm te geven. Wat betreft 'respect voor wetenschap' is een vervolgvraag wat dan het karakter van de wetenschap is.

De natuurwetenschappen zijn succesvol, precies, betrouwbaar en veelomvattend. Een voorbeeld van zulke kennis is het Periodiek Systeem der Elementen, een schema dat begint met waterstof en helium. Je treft het aan op een grote poster in veel leslokalen scheikunde. Alle dingen op aarde en daarbuiten bestaan uit deze elementen. Het schema is uitdrukking van kennis die elke dag gebruikt wordt, bij de ontwikkeling van medicijnen en van nieuwe materialen, het onderzoek van gifstoffen en veel meer. De structuur van het schema volgt uit de natuurkunde, omdat het de mogelijke combinaties van protonen, neutronen en elektronen weergeeft. Het schema

is hetzelfde in Japan, Rusland en overal elders. Niet alleen is het overal hetzelfde ondanks culturele verschillen, het is ook het resultaat van het werk van wetenschappers uit heel verschillende landen. Als we ooit contact zouden krijgen met buitenaardse wetenschappers die zich bezighouden met materie onder vergelijkbare omstandigheden, dan verwacht ik dat ze tot eenzelfde begrip van de chemische elementen zijn gekomen, al zullen namen en symbolen ongetwijfeld anders zijn.

Weten we nu wat materie is? Atomen bestaan uit een kern met protonen en neutronen, omgeven door elektronen. Die protonen en neutronen, zo heeft verder onderzoek ons geleerd, bestaan uit quarks, bij elkaar gehouden door gluonen. Althans, dat is het beste natuurkundige model van dit moment, op dat niveau van beschrijving. Indien we verder doorvragen, weten we steeds minder zeker. Misschien moet, op een veel kleinere schaal, materie begrepen worden als trillende snaren, in een ruimte met extra dimensies, zoals snaartheorieën voorstellen. Wetenschappelijke kennis over de werkelijkheid zal veranderen, al blijft in de praktijk de kennis die belichaamd is in het Periodiek Systeem nuttig en juist. We kunnen het schema prima gebruiken alsof dit de juiste beschrijving is van de werkelijkheid, als een beschrijving die op een bepaald niveau goed past, ook al is het niet het definitieve antwoord. Het bouwwerk van de kennis rust niet op een onbetwistbare rotsbodem maar, zo de filosoof Karl Popper, op palen die in een moeras zijn gedreven. Als het nodig is, dan heien we de palen dieper de grond in.[14] De natuurwetenschappen zijn succesvol, maar hebben ook een open einde.

Wetenschap is mensenwerk, een constructie. Een constructie waarbij onze ideeën, in theorieën, modellen en berekeningen, worden getoetst aan ervaringen en experimenten. Zo levert het zeer goed toepasbare kennis op, inzicht dat menselijke voorkeuren en belangen te boven gaat, individueel en collectief, politiek en cultureel. Aan die kennis voorbij gaan, is een intellectuele ramp, maar ook politiek en moreel falen. Kwetsbare mensen wordt valse hoop gegeven en geld uit de zakken geklopt door kwakzalvers, terwijl zinvolle therapieën niet worden ingezet. Wetenschap miskennen kan leiden tot inadequate politiek, bijvoorbeeld ten aanzien van klimaatverandering.

Wetenschap levert betrouwbare kennis op, die we ons ter harte moeten nemen. Maar wetenschap heeft niet een antwoord op iedere vraag en zal dat ook in de toekomst niet hebben. Immers, ieder wetenschappelijk antwoord gaat uit van aannames. Om het weer van vandaag te verklaren, moeten we de wetten over atmosferische processen kennen én het weer van gister. Die wetten en de condities van gister kunnen we verklaren door verder terug te gaan, dan wel (voor de wetten) dieper te gaan, naar meer algemene

natuurwetten. Telkens weer wordt iets verklaard op basis van bepaalde uitgangspunten, een eerdere toestand, een fundamentelere wetmatigheid.

Vragen over de laatste oorsprong en over de grond van de rationele orde in de werkelijkheid gaan uiteindelijk de wetenschap te boven, ook al is de manier waarop de vragen worden gesteld gestempeld door de stand van de wetenschap. Er is geen wetenschappelijk antwoord op de vraag: waarom is er iets en niet helemaal niets? Ook de oerknal, schijnbaar het eerste begin, is géén antwoord op die vraag: het is de uiterste grens van een door waarnemingen bevestigde kosmologische theorie, die echter niet over die grens zelf gaat maar over de ontwikkeling vanaf dat schijnbare punt 0, die horizon van onze kennis.[15] Niet alleen blijven er, bij alle successen van de natuurwetenschappen, vragen aan de grenzen van ons weten. Niet alle kennis gaat over de werkelijkheid: wiskundige inzichten zijn anders van aard. En niet alles is kennis: morele overtuigingen hebben een eigen karakter. En naast kennis en moraal die algemeen geldig beoogd te zijn, is er de persoonlijke, existentiële sfeer.

Ik kan liegen wanneer het mij uitkomt en gemaakte afspraken niet nakomen. Maar als iedereen dat zou mogen, dan wordt communicatie onbetrouwbaar en is het maken van afspraken niet meer zinvol. Een regel die ik wel voor mezelf aanvaardbaar vind maar niet voor anderen, is niet moreel. Algemene geldigheid, universaliseerbaarheid, is een belangrijke maatstaf voor het morele karakter van onze gedragsregels. De fundamentele geldigheid van normen zou onderbouwd kunnen worden op de 'transcendentale' wijze die de filosoof Immanuel Kant geïntroduceerd heeft in de filosofie; door iedereen geaccepteerde morele regels zijn een noodzakelijke voorwaarde voor handelen en oordelen, voor een samenleving. Wat ook precies de filosofische onderbouwing is, het lijkt me dat we moeten erkennen dat moraal net als wetenschap een menselijke constructie is, opgekomen in een lang proces van evolutie en historische ontwikkeling, maar tegelijkertijd dat wetenschap en moraal een geldigheid beogen te hebben die ons te boven gaat.

Ik ben overtuigd van de waarde van alle mensen. Maar ik geef om mijn vrouw, mijn kinderen en kleinkinderen en anderen die mij bijzonder ter harte gaan. De filosofe Susan Wolf maakt een onderscheid tussen 'reasons of love' en redenen die voortkomen uit eigenbelang óf van morele aard zijn. Je bezoekt een zieke, helpt een vriend verhuizen, werkt lang door aan een surprise voor Sinterklaas. Misschien zou het moreel hoogstaander zijn om andere zieken te bezoeken of om pakjes te maken voor kinderen die slechter af zijn, maar ik span me in voor deze mensen omdat ik om hen geef. Deze relaties horen bij mij. Zo ook de opgaven die ik mezelf heb

gesteld – proberen een helder verhaal te schrijven, voor een ander misschien mooie muziek maken, de tuin verzorgen, of iets anders. Dat alles maakt mij tot wie ik ben.[16]

Ieder van ons geeft om bepaalde mensen en niet slechts om mensen in het algemeen. Waar we om geven, wat en wie we liefhebben, welk cultureel repertoire we daarbij hebben, dat is de eigen identiteit, iemands wijze van bestaan in deze wereld.[17] Onpartijdigheid is een goede norm voor wetenschap en ethiek, maar niet voor alle domeinen van het leven. Niemand spreekt 'taal', ieder spreekt een bepaalde taal, voor mij het Nederlands. Aanhangers van een religie geloven niet in 'religie' maar zijn betrokken bij een bepaalde traditie, met eigen rituelen, liederen en verhalen, een gemeenschap en in die kring breed gedeelde overtuigingen.

Religies, inclusief de systematisch doordachte overtuigingen die we theologieën noemen, zijn menselijke constructies. In die zin leeft de religieuze mens 'alsof' de wereld is zoals in die symbolen en verhalen wordt uitgedrukt. Dit is geen diskwalificatie. Onze wereld is vol fysieke constructies, zoals steden en computers. Het sociale leven is gestempeld door ideeën, constructies zoals geld en staat. Technologie en cultuur zijn twee domeinen van het menselijk bestaan die vol zitten met constructies, maar die daarmee niet minder werkelijk zijn. Ook wetenschap is een menselijke constructie, een die getest wordt in experimenten op een wijze die het ons beste voorbeeld maakt van kennis die zo objectief mogelijk is. Ook mensenrechten zijn constructies, maar dat doet er niet aan af dat ze, volgens mij, onze beste hoop zijn voor een wereld waarin alle mensen fair worden behandeld.

Theologieën zijn constructies van een andere aard dan wetenschap of ethiek. Of de werkelijkheid zinvol of zinloos is, is een existentiële vraag, geen wetenschappelijke of morele. Een religieuze of niet-religieuze levensoriëntatie drukt uit hoe iemand de wereld ervaart – als gift of opdracht, als zinvol of zinloos, of anderszins – en hoe die persoon zich in deze wereld wil bewegen. Het zijn expressieve constructies ten behoeve van de levensoriëntatie. Theologie reflecteert dat wat ons ter harte gaat, de erfenis van familie en cultuur die ik heb meegekregen, de muziek die mij raakt, de verhalen die we gebruiken om te onderwijzen en te motiveren, de taal, symbolen en rituelen die we zouden kunnen gebruiken.

Van moderne zekerheid tot agnostische terughoudendheid

Godsdienstwijsgeren zijn net mensen. Ze hebben zo hun eigen voorkeuren en eigen aardigheden en staan in de context van hun tijd. Dat geldt ook voor de Leidse hoogleraren die in dit boek aan de orde zijn gekomen.

De eerste drie – J.H. Scholten, A. Kuenen en L.W.E. Rauwenhoff – stonden voluit in de richtingenstrijd die in de negentiende eeuw binnen de hervormde kerk woedde. Bij hen heeft het christendom een vanzelfsprekendheid die velen vandaag vreemd is. Rauwenhoff benadrukt het creatieve element, de menselijke verbeelding, maar met zijn denken in termen van een zedelijke wereldorde, waarin het feitelijke en het normatieve samen gaan, combineert hij feiten en waarden op een wijze die wijsgerig niet goed is te verantwoorden.

De benoeming van de ethische theoloog J.H. Gunning was een politieke keuze in de context van de kerkelijke richtingenstrijd. Door zijn openlijke keuze voor een gelovig uitgangspunt bij zijn godsdienstwijsbegeerte en ethiek, confronteert hij ons met de vraag wat voor de andere hoogleraren hun normatieve uitgangspunten waren. Zijn geestverwant P.D. Chantepie de la Saussaye stelde meer de individuele persoon centraal. Daarmee staat hij dichter bij de latere hoogleraren godsdienstwijsbegeerte, allemaal vrijzinnig protestants.

C.P. Tiele en W.B. Kristensen waren allebei godsdiensthistorici. Tiele plaatst de godsdiensten in een groot verhaal over de ontwikkeling van de godsdienst. Kristensen neemt van een dergelijk denken over godsdienst juist afstand, terwijl tegelijkertijd zijn fenomenologische benadering een aanzet is tot een vergelijkende godsdienstwetenschap die religieuze symbolen en praktijken verbindt met aspecten van de menselijke levensweg.

De grootste verandering had plaats in de eerste decennia van de twintigste eeuw, met de Eerste Wereldoorlog (al bleef Nederland neutraal), krachtiger individualisme, de opkomst van andere vormen van religiositeit naast het christendom en een pessimistischer levensgevoel. Misschien is het niet zo dat we geloven omdat we de werkelijkheid als een harmonieus en zinvol geheel ervaren, maar juist omdat de werkelijkheid zich zo niet toont. Geloven is dan 'én toch' zeggen. K.H. Roessingh is degene die deze wisseling nadrukkelijk onder woorden brengt in zijn kritiek op het optimistische modernisme van Scholten. Voor hem en zijn opvolgers was de richtingenstrijd in de Hervormde Kerk niet meer zo belangrijk; de opbouw van een vrijzinnig zuiltje met eigen jeugdbeweging en omroep wel. Roessingh, H.T. de Graaf en L.J. van Holk hadden belangrijke rollen in die organisaties en ook H.J. Heering en H.J. Adriaanse waren belangrijke geestelijk leiders bij de remonstranten. De Graaf is wat mij betreft de meest filosofische van de eerdere godsdienstfilosofen, omdat hij zijn denken over ethiek en geloof, *Om het hoogste goed* en *Om het eeuwig goed*, opbouwt vanuit de mens die waardeoordelen velt. Waar anderen, in navolging van G.J. Heering, de twee tijdgenoten Roessingh en De Graaf in verschillende vleugels van het vrijzinnig protestantisme hebben geplaatst, ben ik meer geneigd om ondanks hun

verschil in woordkeus, de geestelijke verwantschap te benadrukken – bij Roessingh is er een sterker humanistisch element dan vaak erkend; bij De Graaf een krachtiger ethisch dualisme van werkelijkheid en ideaal dan men soms aan humanisten toeschrijft.

Het hoogleraarschap van Van Holk werd onderbroken tijdens de Tweede Wereldoorlog. Zijn vroege, kritische oordeel over het in de jaren dertig opkomende nationaalsocialisme, al tijdens de jaren dertig zelf, én zijn opstelling tijdens de Bezettingstijd zijn zéér te waarderen. Bij hem komt, meer nog dan bij de voorgangers, religieuze terughoudendheid naar voren. Hij spreekt zelf van religieus agnosticisme. Een vrome inslag, gevoeligheid voor toneel en liturgie, combineert hij met cultuurfilosofische diagnose, al in de jaren twintig met een kritische beoordeling van Oswald Spenglers *Ondergang van het avondland*, in de jaren zestig met *De rebellerende mens*. Zijn opvolger Herman Heering lijkt weer meer geloof te verdedigen als 'werkelijkheidsinterpretatie', in de context van een open werkelijkheid. Terughoudendheid komt weer meer naar voren in het werk van Adriaanse, persoonlijk vroom, maar intellectueel uiterst kritisch over theologische pretenties.

Het was een eer hun opvolger te zijn. Terwijl ik mij verdiepte in deze voorgangers, dacht ik vaak: had ik hier maar tijd voor gehad toen ik begon. Het zou me meer begrip hebben gegeven voor de godsdienstwijsbegeerte in verhouding tot theologie, godsdienstwetenschap en wijsbegeerte. Ik zou me hebben kunnen laten inspireren door de vrijmoedigheid van Rauwenhoff en De Graaf en de kritische zin van Roessingh en Adriaanse.

De vanzelfsprekendheid van het christendom is echter verdampt, voor de docenten en de studenten. De opleiding Wereldgodsdiensten was daar een teken van. De vraag hoe het buitenperspectief op religie, in godsdienstwetenschappen én godsdienstwijsbegeerte, en het binnenperspectief van betrokken gelovigen zich tot elkaar verhouden, blijft. Het gaat daarbij om grote vragen over de mens, over ons bestaan en over ethiek, over de werkelijkheid waarin we zijn en handelen en over dat wat mensen, onszelf inbegrepen, dierbaar en heilig is.

Agnostisch én religieus

De wetenschappen leveren echte kennis, maar niet 'De Waarheid'. Het is bruikbare maar voorlopige kennis. Het leidt ons niet tot theologische en wijsgerige stelsels, met of zonder God. Daar is een passend woord voor: agnost. De 'a' is die van een ontkenning, zoals 'a-sociaal' voor iemand die zich niet sociaal opstelt. En 'gnosis' is een Grieks woord voor kennis. (Ik

bedoel hier géén geheime kennis mee.) Filosofisch gesproken ben ik een agnost ten aanzien van de werkelijkheid zoals die 'echt is', en daarmee ten aanzien van de grond van het bestaan. Het is leuk daarover te speculeren – en zo ons een wereldbeeld te vormen, of misschien wel meer dan een. Allerlei wereldbeelden zijn niet meer mogelijk – een vlakke aarde is geen serieuze optie voor ons –, maar het definitieve antwoord is voor ons onbereikbaar. In deze zin is het bestaan altijd een mysterie. Wat mij betreft gaat de hedendaagse door de wetenschappen geïnspireerde atheïst hieraan voorbij wanneer die claimt te weten dat er géén vraag overblijft. Dan wordt zekerheid geclaimd en wordt voorbijgegaan aan een intellectuele reden tot verwondering en dankbaarheid.

Menselijke kennis benadert de werkelijkheid alsof we die kunnen overzien, alsof we een buitenperspectief kunnen innemen. In het leven spreken we op andere manieren. Aansluitend bij de verwondering over 'de sterrenhemel boven mij en de morele wet in mij', om de filosoof Kant nogmaals aan te halen, is het religieuze repertoire te gebruiken. Niet als claim dat we de waarheid bezitten, maar als taal die iets voor ons wezenlijks kan uitdrukken, expressief. En als taal die ons kan aanzetten tot denken en beleven, formatief.

Dan trekt mij soms de theïstische voorstelling van een macht die onze werkelijkheid te boven gaat, God die wij dankbaar mogen zijn. Die voorstelling is verder te doordenken, maar het raakt mij meer wanneer daarvan wordt gezongen, zoals in woorden uit een eerdere periode met lied 413 uit het *Liedboek,* "Grote God, wij loven U", dat in het tweede couplet verder gaat met "Alles wat U prijzen kan, U, de Eeuwige, ongeziene, looft uw liefde en zingt ervan", en eindigt met "Heer, ontferm u over ons, open uwe vaderarmen, stort uw zegen over ons, neem ons op in uw erbarmen. Eeuwig blijft uw trouw bestaan – laat ons niet verloren gaan."

Maar ik ben ook geraakt door een gedicht van Leo Vroman, de eerste van zijn Psalmen:

Systeem! Gij spitst geen oog of baard
En draagt geen slepend kleed;
Hij die in u een man ontwaart
Misvormt U naar zijn eigen aard
Waar hij ook niets van weet.

Systeem, ik noem U dus geen God,
Geen Heer of ander Woord
Waarvan men gave of gebod

En wraak wacht en tot wiens genot
Men volkeren vermoordt.

Systeem! Lijf dat op niets gelijkt,
Aard van ons hier en nu,
Ik voel mij diep door U bereikt
En als daardoor mijn tijd verstrijkt
Ben ik nog meer van U.[18]

In het denken, als buitenstaanders, kunnen we – ja, moeten we – agnostisch zijn ten aanzien van ultieme vragen, terwijl we met Rauwenhoff en De Graaf willen vertrouwen op het onuitsprekelijk verband, *the moral arc of the universe*, of God. Of we kunnen, met Roessingh, het religieuze repertoire gebruiken als waagstuk, als sprong in het diepe, vanwege de spanning tussen dat wat we ervaren en dat wat we willen hopen.

Een religieuze of niet-religieuze levensoriëntatie drukt uit hoe iemand de wereld ervaart en hoe die persoon zich in deze wereld wil bewegen. Het zijn expressieve en aansporende constructies ten behoeve van de levensoriëntatie. Met religieuze termen en verhalen kunnen we uitdrukken wat ons ter harte gaat en onszelf en elkaar aansporen.

We kunnen, afstandelijker, denken over God of over de wonderbaarlijke samenhang in de natuur en over de reikwijdte en beperkingen van ons begrip. Er is genoeg godsdienstwijsgerig werk dat levensbeschouwelijk zinvol kan zijn, waarbij, ik zeg het met Adriaanse, het verschil tussen de universitaire wereld en de persoonlijke sfeer van geloofsgemeenschap en individu, van groot belang is. Dit onderscheid maakt het juist mogelijk om beide domeinen recht te doen.

Hierbij is echter, en dat is verwarrend, de academische houding, de afstandelijke reflectie, ook deel van mijn persoonlijke identiteit. Het vragen, het denken, kan ik niet echt plaatsen buiten het persoonlijke. Het onderscheid van leven en reflectie maken we, maar tegelijk zijn *wij* het die dat onderscheid maken; beide polen horen bij ons. Wat mij betreft is geloven daarom agnostisch én religieus. We weten van de beperkingen van ons denken wanneer we denken over geloven én tegelijk gebruiken we het religieuze repertoire om zo toch te proberen te komen tot denkend geloven.

Chronologisch overzicht

De Leidse hoogleraren godsdienstwijsbegeerte, ethiek en/of encyclopedie der godgeleerdheid:

Godsdienstwijsbegeerte
J.H. Scholten, 1843/ 1877-1881 (emeritaat)
L.W.E. Rauwenhoff, 1860/ 1881-1889 (overlijden)
J.H. Gunning, 1889-1891 (ruil met Tiele)
C.P. Tiele, 1891-1901 (emeritaat)
W.B. Kristensen, 1901-1922 (overdracht aan Roessingh; emeritaat in 1937)

Zedekunde (ethiek)
A. Kuenen, 1851/1877-1891 (overlijden)

Encyclopedie der godgeleerdheid
L.W.E. Rauwenhoff, 1860/ 1877-1889 (overlijden)
J.H. Gunning, 1889-1891

Zedekunde en encyclopedie der godgeleerdheid
J.H. Gunning, 1892-1899 (emeritaat)
P.D. Chantepie de la Saussaye, 1899-1916 (emeritaat)
K.H. Roessingh, 1916-1922

Godsdienstwijsbegeerte, zedekunde en encyclopedie der godgeleerdheid
K.H. Roessingh, 1922-1925 (overlijden)
H.T. de Graaf, 1926-1930 (overlijden)
L.J. van Holk, 1931-1942; 1945-1964 (emeritaat)
H.J. Heering, 1964-1978 (emeritaat)
H.J. Adriaanse, 1978-2001 (emeritaat)
W.B. Drees, 2001-2014 (leerstoel opgeheven bij reorganisatie)

Noten

Denken over geloven: Inleidende overwegingen

1. Van den Brink (1996) en Adriaanse (1990b) behandelen ook de andere universiteiten.
2. Spinoza 1997 [1670]; Nadler 1999 en 2011.
3. Lessing 2001, 8.
4. Hume 1978 [1748], 207.
5. Kant 2004 [1781], 83 [B XXX].
6. Kant 2006 [1788], 213.
7. Schleiermacher 2007 [1799], 24v.
8. Rasker 1981, 20.
9. Otterspeer 2005, 26.
10. O.J. de Jong 1968, 317 en 321.
11. Meuleman 1982, 27n53.; Molendijk 2001.
12. Rauwenhoff 1878, 211.
13. De Jonge 2000, 41.
14. Hubbeling 1976, 11; Drees 2002.
15. Claus 1999, 28.

1. Moderne zekerheid

1. Rasker 1981, 41.
2. Van der Hout 2005; Rasker 1981, 64.
3. Scholten 1865, 9.
4. Scholten 1881, 35.
5. Kuenen 1885a, 87.
6. Otterspeer 2005, 302.
7. Rasker 1981, 48.
8. Scholten 1865, 6v. en 9.
9. Scholten 1881, 12v.
10. Scholten 1865, 26v.
11. Scholten 1865, 15 en 16v; zo ook 1881, 18.
12. Kuenen 1885a, 109; Hubbeling 1961, 108; Scholten 1864.
13. Scholten 1850, 1.
14. Bonhoeffer 1972, 260v.
15. Scholten 1865, 20.
16. Scholten 1859a.
17. Scholten 1865, 24.
18. Scholten 1848, p.VI, X en XXIV.
19. Da Costa 1857a, 38.
20. Scholten 1857, 43v.
21. Broeyer 2005.
22. D. Chantepie de la Saussaye 1997 [1855], 38 (orthodoxisme) en 33 ('Ik geloof met u').

23. Scholten 1861, XXIII.
24. Tiele 1860, 816 en 824.
25. Scholten 1863, V.
26. Molendijk 2005, 99n.75.
27. Pierson 1859, 749, 751v., 795 en 797; zie Trapman 2005, 194v.
28. Scholten 1861, XXXVIIIv.
29. Scholten 1865, 31.
30. Otterspeer 2005, 310.
31. Roessingh 1926a, 106 en 130v.
32. Brillenburg Wurth 1927, 2v, 4v., 195, 197.
33. Brillenburg Wurth 1927, 29.
34. Hubbeling 1961, 141.
35. Misner 1977, 96; Drees 1996a, 17v. en 279v.; 1996b, 9-19.
36. Scholten 1881, 35.
37. Kuenen 1868, 24.
38. Groenewegen 1893, 117.
39. Tiele 1892b, 3.
40. Van der Vlugt 1893, 259.
41. Tiele 1892b, 3; Van der Vlugt 1893, 252-254; zie ook Friederich-Kuenen en Poortinga 2019.
42. Tiele 1892b, 5; ook Van der Vlugt 1893, 262-266.
43. Van Leeuwen 1999; Dirksen en Van der Kooij 1993; Van der Kooij 1991a, 1991b.
44. Van der Kooij 1991b, 27; oorspronkelijk Kuenen 1869-1870, 482.
45. Groenewegen 1893, 7 en 4; zie ook Van der Vlugt 1893, 261.
46. Groenewegen 1893, 20, 22, 28 en 36v.
47. Groenewegen 1893, 48, 49 en 52; Kuenen 1875, 22v..
48. Vos 1992; Adriaanse 1992; Groenewegen 1893, 105.
49. Groenewegen 1893, 64, 77v., 79, 71v., 75, 76, 117 en 118
50. Tiele 1892b, 22.
51. Trapman 2005, 194.
52. Kuenen 1866, 4, 14, 20, 29, 30 en 31.
53. Kuenen 1868, 12 en 21.
54. Paul 2012 en 2014.
55. Drees 2021b, 12.
56. Roland Holst-van der Schalk 1969, 55; 1949, 47 en 55; Etty 1996.
57. Rauwenhoff 1887, 611v.
58. Slis 2003, 30v.; zie ook A. Faber 2022, 173.
59. *Nieuwsblad gewijd aan de belangen van de Hoeksche Waard en IJselmonde*, 12de jaargang No. 1156, woensdag 6 februari 1889, p. 3; vergelijkbaar Kuenen 1889, 129 en Slis 2003, 122.
60. Kuenen 1889, 120 en 117.
61. Rauwenhoff 1860, 5v., 8, 18, 24, 25, 28, 30 en 43.
62. Rauwenhoff 1871, 142, 162v., 156, 235 en 240.
63. Slis 2003, 66v.
64. Rauwenhoff 1865, 17, 21 en 191.
65. Rauwenhoff 1878, 15, 168 en 206.
66. Rauwenhoff 1887, 5, 17, 7 en 497v.
67. Rauwenhoff 1887, 624, 634v., 638, 639v., 646, 650, 666, 745 en 852v.
68. De Bussy 1889, 135.
69. Kuenen 1889, 116.

70. Slis 2003, 238v.
71. M.D. Smith in *The Huffington Post* 18 januari 2018.

2. Uitgaan van God of van de geschiedenis der godsdiensten?

1. A. de Lange 1982, 4; Gunning 1984 [1898], 73; A. de Lange 2005a, 92; zie ook Gunning 2015a en b; A. de Lange 2005b, 158.
2. A. de Lange 2005a, 99 en 166v.; Mietus 2006; A. Faber 2022.
3. Gunning 1889, 25; A. de Lange 2005a, 99n103 en 107; Slis 2003, 26 (bezoek).
4. Gunning 2012, 580 en 583.
5. Mietus 2009, 24 n42; A. de Lange 1987, 103.
6. A. de Lange 1987, 117-120.
7. Van Diggelen 1992, 39v.; Van Driel 2007, 20-24; A. de Lange 1987, 230n15 (Kist) en 142v.; Chantepie de la Saussaye 1901, 104; 1909, 80 (Gunning en Star Numan).
8. Van Driel 2007, 23.
9. Gunning 1889, 26, 11, 14 (2x), 16, 18 en 20.
10. A. de Lange 1987, 170-173.
11. Gunning [1891b] 2014, 413, 414, 417, 419, 420; [1892a] 2014, 455; [1891b] 2014, 422.
12. Pierson, in A. de Lange 1987, 196; ook Gunning 2014, 412.
13. A. de Lange 1987, 196 en 244n.410; Gunning [1891a] 2014, 450 en 451; A. de Lange 1987, 200.
14. Gunning [1892b] 2014, 508 (2x), 515 en 504.
15. Gunning [1895] 2014, 522, 523, 524, 525 en 529.
16. Gunning 1899, 5, 12, 16, 19, 20 en 48.
17. A. de Lange 1984, 15v.; brief van Gunning aan Valeton van 27 juni 1899 in Gunning 1984, 142. Een brief van Tiele aan Gunning van 22-12-1896 en twee brieven van Gunning aan Tiele, van 17-5-1897 en 13-2-1899, als bijlagen in A. de Lange 2009.
18. A. de Lange 1984, 24.
19. Tiele 1900a, 192.
20. Tiele 1864 en 1869/1872; Chantepie de la Saussaye 1902; 127; Molendijk 2002a en 2002b.
21. Tiele 1873, 6, 19v. en 26; over de verplaatsing: Barnard 2006, 36-44.
22. Sharpe 1975, 120.
23. Tiele 1877, 42v.
24. Sharpe 1975, 121v.; Molendijk 1998, 2002a, 2002b, 2005.
25. Tiele 1892a, 2, 3 en 5.
26. Tiele 1900a, 4 (2x), 14, 21v., 50v., 141, 189, 198, 208v., 244 en 275.
27. Tiele 1900b, 19, 23, 24, 28, 44, 54v., 63, 153 en 157.
28. Tiele 1900b, 172, 173v., 175, 199v., 217 en 229.
29. Chantepie de la Saussaye 1902, 132, 133, 140, 147, 152, 153 en 154.
30. Drees 2008; Drees 2021b, 160-163.
31. Tiele 1901, 46v.
32. Chantepie de la Saussaye 1910, VIII en 15I.
33. Aalders 1990 en 1998; Kierkegaard 1905, 1911 en 1918.
34. P.D. Chantepie de la Saussaye 1871, 9, 11v., 71, 74, 75 en 87.
35. Tiele 1871, 373, 374, 375 (2x).; zie ook Molendijk 2003, 147v.
36. Chantepie de la Saussaye 1878, 9, 17, 28, 30, 32 en 31.
37. Kuiper 1921, 113.

38. Chantepie de la Saussaye 1887, 48-170; zie G.A. James 1995; Molendijk 2003, 152-155; Molendijk 2005, 117-122; Roessingh 1926b [1920], 464.
39. Harnack 1901a, 11; 1901b, k.1105; ook Molendijk 2003, p.149n146.
40. Kristensen 1955, 7v.; Roessingh 1926b [1920], 471.
41. Chantepie de la Saussaye 1898.
42. Van Driel 2007, 30-35; Aalders 1990, 103; Van Diggelen 1992.
43. Chantepie de la Saussaye 1899, 3, 5 (2x), 10, 11v, 22 en 24.
44. Chantepie de la Saussaye 1910, 54, 55 (2x), 65v., 100, 128 en 305.
45. Chantepie de la Saussaye 1913, 268, 19, 25, 46 en 82.
46. Chantepie de la Saussaye 1913, 89, 114, 107v., 110, 137, 140, 199, 245, 259v.,306, 311, 328 en 348.
47. Chantepie de la Saussaye 1916, 9, 18 en 19.
48. Kuiper 1921, 105.
49. Van Nes 1921, 80 (2x) en 75v.
50. Roessingh 1926b [1920], 460, 463, 469 (2x) en 471.
51. Benjamins 2008, 220.
52. Wolf 2010, 4.

3. Geloven als waagstuk

1. Kristensen 1954, 14.
2. Roessingh 1926b, 401.
3. B. Kristensen 2011, 54; biografische informatie: De Buck 1954; Kraemer in Kristensen 1960; over zijn waardering voor Kuenen ook Kristensen 1954, 31-35.
4. Van Driel 2007, 35; B. Kristensen 2011, 57 en 58; Hjelde 2000, 218.
5. Kraemer in Kristensen 1960, XVII.
6. Smidt 1922, 41. Molendijk 2000, 34; zie ook G.A. James 1995, 141-202.
7. Kristensen 1901, 3, 5, 9, 12v., 14 en 17.
8. Kristensen 1954, 9, 16 en 17.
9. Kristensen 1954, 24, 25, 26 (2x), 27v. en 30.
10. Kristensen 1954, 76, 77, 80, 80v., 83 en 84.
11. Kristensen 1954, 90 en 95.
12. Kristensen 1955, 22v., 24, 24v.
13. De Buck 1954, 8.
14. Kraemer in Kristensen 1960, XXIV; Roessingh geciteerd in Van Driel 2007, 47.
15. Roessingh 1926a [1916], 253.
16. Lindeboom 1958, 15.
17. G.J. Heering 1926a, XVI.
18. Heering 1926b, 9-12; Post Uiterweer-Roessingh 1996.
19. Roessingh 1926a [1914], 72, 166, 167, 106, 130v., 155, 181 en 10.
20. Roessingh 1927 [1922], 326, 330, 334 (citeert Rauwenhoff 1887, 343), 335 en 367v.
21. Roessingh 1926a [1918], 194; Roessingh 1927, 378.
22. Roessingh 1926a [1914], 192 en 198; breedte en diepte: Roessingh 1926b [1916], 317-319.
23. Roessingh 1926b [1925], 397, 400 en 404.
24. Brief van 25 februari 1924, geciteerd in Van Driel 2007, 47.
25. Post Uiterweer-Roessingh 1996, 27.
26. Roessingh 1926a [1915], 217, 221, 223 en 226.

27. Roessingh 1926a [1915], 229 (2x), 230, 231 en 233.
28. Van Driel 2007, 45v.
29. Roessingh 1926a [1916], 238, 240, 241, 245, 247, 249 en 253.
30. Roessingh 1926b [1919], 306, 313 en 315.
31. Roessingh 1926b [1924], 337 en 345.
32. Roessingh 1926b [1924], 349, 358 en 359v. en [1925], 376.
33. J.P. Heering 1987.
34. Roessingh 1927 [1922], 479; Post Uiterweer-Roessingh 1996, 49.
35. Roessingh 1927 [1924], 491.
36. Roessingh 1926b [1923], 440 en 447.
37. G.J. Heering 1935, 243, 260; Roessingh 1926b [1925], 392; Heering 1935, 261; Roessingh 1926b [1920], 314; Heering 1937, 146.
38. J.P. Heering 1989, 152; Benjamins 2008, 159; zie ook Kruithof 1975, Holtzapffel 2009 en, kritischer over zijn rechts-modernisme, Reitsema 1974, 141.
39. J.G. Jacobs 1957, 63.
40. J.P. Heering 1989, 152; Roessingh 1926b [1919], 489; Van Driel 2007, 149.
41. De Graaf 1923, 142v.
42. H. Faber 1963; Heering 1931, De Haas 1931 en De Jongh 2004.
43. Lindeboom 1935 en 1958; J.P. Heering 1989; De Vos 2008.
44. Van Driel 2007, 56-60; H. Faber 1963, 16v.; B. Kristensen 2011, 13.
45. Hoenderdaal 1989, 199.
46. De Graaf 1918, 75v., 154, 181, 217, 216, 220, 239, 247, 254, 263, 266, 268 (2 x) en 279.
47. De Graaf 1923, 8 (2x), 65, 68, 134, 138, 144, 146 (2x), 177, 197 en 200 (2x).
48. Van Leeuwen 1985.
49. De Graaf 1924, 13, 15, 20 en 22v.
50. De Graaf 1925a, 232, 238 en 242; vergelijk ook De Graaf 1925b.
51. ‘Overtuiging’ wordt de centrale term, als ‘conviction’, bij één van De Graafs leerlingen, de naar de VS geëmigreerde godsdienstfilosoof Willem Zuurdeeg (1958, 32n).
52. De Graaf 1926, 6, 10, 11 en 22v.
53. De Graaf 1927, 14 (2x) en 18.
54. De Graaf 1928, 9, 173, 184 en 185.
55. De Haas 1931, 9v. en 13v.; Lindeboom 1935, 202.
56. Heering 1931, 8 (2x); 1935, 228.
57. H. Faber 1963, 32 en 42; Douwes 2014, 41v.
58. J.P. Heering 1989, 146.

4. Agnostische terughoudendheid

1. Van Holk 1939b, 19, 21 en 25.
2. H.J. Heering 1985b; Van Leeuwen 2001,Van Holk 1920.
3. Van Holk 1921, 140 en 174.
4. Van Holk 1926, 3.
5. Lindeboom 1958, 129; H. Faber 1950.
6. Van Holk 1929, 16, 22, 24 en 25.
7. Van Driel 2007, 62-65.
8. Van Holk 1931, 20, 2v., 5 en 15.

9. Van Holk 1936b, vii, 52 en 84; zie ook Van Holk 1939c.
10. Van Holk 1938a, 12, 147 en 152.
11. Van Holk 1938b, 122.
12. Zo Witteveen 1989, 425.
13. Hoenderdaal 1989, 202v.
14. Hendriksen en Hijmans 1995.
15. Slis 2006, 162; Van Holk 1934, 3.
16. Van Holk 1936a, 19; Van Holk c.s. 1940, 30.
17. Van Holk 1941c, 196; 1941a, 7v.; 1941b, 55v.
18. Otterspeer 2019, 223.
19. Brugmans z.j. [1947], 148; Van Holk 1947. Politieke samenwerking: De Keizer 1979. Wierook: Blom 1992, 29v.; avondmaal: Boerhave Beekman 1947, 112.
20. Blom 1992; L. de Jong 1978, 185; 'hulp'(!)-predikant: Van Royen 1982.
21. Otterspeer 2019, 279-288; Luining 2015 heeft 25 juli 1945.
22. Van Holk geciteerd in Blom 1986, 134; Blom 1986, 137; NCRV: Van Leeuwen 2001, 247; Meijering 2007, 460.
23. Van Holk 1953b, 1.
24. Van Holk 1960, 37 en 44.
25. Van Holk 1982, 80.
26. J.Y.H.A. Jacobs 1993.
27. Van Holk 1966, 150.
28. Van Holk 1968, 86.
29. H.J. Heering 1985b.
30. Otterspeer 2021, 354.
31. H. Faber 1993, 53.
32. Heering 1991, 248.
33. Hoogewoud 1993, 31; zie ook Heering 1998.
34. Verduyn 1998, 20.
35. Heering 1991, 246.
36. Van Driel 2007, 81.
37. Heering 1937, 128, 192 en 198.
38. Heering 1946, 7, 12 en 227.
39. Heering 1961, 220.
40. Bos 2018, 9; vgl. ook 23.
41. Heering 1964, 3, 9 en 11v.
42. Heering 1976, 23, 30, 120 en 124 (2x).
43. Heering 1984, 108, 124 en 144.
44. Heering in Bakker, Heering en Rothuizen 1972, 125.
45. Heering 1973, 151.
46. Heering 1979, 218, 219 en 220.
47. Heering 1974b, 8 en 145.
48. Heering 1969, 8, 9, 67, 79 en 89.
49. Heering en Römer 1965, 11.
50. Heering 1985a, 5/229.
51. Heering 1988, 132 en 138v.
52. Munk en Hoogerwoud 1993.
53. Heering 1974a, 16.
54. Heering 1972, 6, 7 en 14.

55. Adriaanse 2000, 25; Adriaanse en Heering 1975.
56. Heering 1975, 277.
57. Heering 1978, 1 (2x) en 9.
58. Hubbeling 1977, 75 en 77; het citaat verwijst naar Heering 1976, 124; Adriaanse 1977a, 236.
59. Adriaanse 1997a, 160.
60. Adriaanse 1999, 89, 92, 96 en 100v.
61. Meijering 2002, 48.
62. Slis 2006.
63. Philipse 1995 en 2012.
64. Adriaanse 2000, 23.
65. Adriaanse 1974, 196.
66. Adriaanse 1977b, 145 en 146; vergelijkbaar Adriaanse 1979b.
67. Adriaanse 1979c, 196, 196v, 200v. en 207.
68. Adriaanse 1979a, 4, 4v. en 15.
69. Van den Brink 1996, 163; Rauwenhoff 1887, 5.
70. Adriaanse, Krop en Leertouwer 1987, 9 en 135; dezelfde vijf voorwaarden in Adriaanse 1994.
71. Adriaanse 1984b, 177.
72. Adriaanse 1984a, 201, 207 en 208.
73. Adriaanse 1990a, 166.
74. Hettema 2011.
75. Adriaanse 1988, 304, 306 en 323 (2x).
76. Adriaanse 1997b, 44 en 47.
77. Adriaanse 2001c, 1, 3, 22 en 23 (2x).
78. Adriaanse 2001c, 26.
79. Adriaanse 2001a, 91, 98 en 116v.; "beredeneerde wereldbeschouwing" verwijst naar Philipse (1995, 11).
80. Adriaanse 2001b; 11, 12 (2x) en 13; als voorbeeld voor de reductionistische benadering noemt hij het werk van Robert Segal uit Aberdeen.
81. Heering 2000; Philipse 2000, 306; Philipse (1995, 24) noemt de positie van Adriaanse "crypto-atheïsme".

5. Geloof als taal en als overtuigingen

1. De eerste helft van dit hoofdstuk is een aangepaste versie van Drees 2002, mijn inaugurele rede in Leiden. Het tweede deel van Drees 2021a.
2. Bähler 1903, 25v.
3. Bähler 1905; Rasker 1981[2], 262.
4. Hubbeling 1976, 11.
5. Adriaanse 2001b, 11-12.
6. Hubbeling 1976, 9.
7. Meuleman 1982, 11; *Handelingen der Tweede Kamer* 1875/76, p. 1189 (24 maart 1876).
8. Abdolah 2005, 11v.
9. F. de Lange 2023.
10. Geertz 1966, 4; ook 1973, 90.
11. Davidsen 2014.

12. Jesaja 44: 16v., NBV 2004.
13. Drees 2015.
14. Popper 1992, 94.
15. Drees 1990, Drees 1996a, 17v.en 279v. en Drees 1996b, 14-19.
16. Wolf 2010, 4.
17. Appiah 2018.
18. Vroman 2015.

Literatuur

Aalders, M.J. 1990. *Ethisch tussen 1870 en 1920: Openbaring, Schrift en ervaring bij J.J.P. Valeton Jr., P.D. Chantepie de la Saussaye en Is. Van Dijk.* Kampen: Kok.
——. 1998. Chantepie de la Saussaye, Pierre Daniël. In *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme, deel 4*, redactie J. van den Berg e.a. Kampen: Kok, 89-92.
Abdolah, K. 2005. *Het huis van de moskee.* Breda: De Geus.
Adriaanse, H.J. 1974. *Zu den Sachen selbst: Versuch einer Konfrontation der Theologie Karl Barths mit der phänomenologischen Philosophie Edmund Husserls.* 's-Gravenhage: Mouton.
——. 1975. Abraham des Amorie van der Hoeven Jr. en Schleiermacher *of* over het woordje 'm.i.' In *In het spoor van Arminius*, redactie H.J. Adriaanse e.a.. Nieuwkoop: Heuff, 85-97.
——. 1977a. Dialoog met de werkelijkheid: Heerings recente geschriften." In *God, goed en kwaad,* redactie H.J. Adriaanse e.a. 's-Gravenhage: Boekencentrum, 235-253.
——. 1977b. Hebben we een concrete utopie nodig? In *Naar de toekomst leven*, redactie M.A. Thung. Baarn: Bosch & Keuning, 143-146.
——. 1979a. *Het specifiek theologische aan een rijksuniversiteit: De verborgenheid der godgeleerdheid.* Leiden: Universitaire Pers Leiden.
——. 1979b. Het begrip Utopie. In *Theologie en toekomst.* Bundel theologische opstellen van oud-leden en leden van het Collegium Theologicum c.s. F.F.F. – Nemo S.S.S. ter gelegenheid van het 17^{e} lustrum op 29 november 1979. Leiden: New Rhine Publishers, 19-24.
——. 1979c. Wat verbeelden we ons? In R.F. Beerling, *Niet te geloven: Wijsgerig schaatsen op godgeleerd ijs, met kritische commentaren van H.J. Adriaanse, H. Berkhof en H.J. Heering*. Deventer: Van Loghum Slaterus, 195-211.
——. 1984a. Godsdienstwijsbegeerte van binnenuit. *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 38, 197-209.
——. 1984b. Ter inleiding. *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 38, 177-178.
——. 1988. Theologie en het irrationele. In *Theologie en Rationaliteit: Godsdienstwijsgerige bijdragen,* redactie H.J. Adriaanse en H.A. Krop. Kampen: Kok, 303-324.
——. 1990a. Godsdienstwijsbegeerte tussen wetenschap en poësie. In *Cultuur als partner van de theologie*, redactie H.M. Kuitert, J. Veenhof en H.M. Vroom. Kampen: Kok, 154-169.
——. 1990b. Godsdienstwijsgerig onderzoek in Nederland 1980-1990; een overzicht. *Nederlands Theologisch Tijdschrift,* 44, 308-331.
——. 1992. Geloofszekerheid: Kuenen en Kant. *Té-èf: Blad van de Faculteit der Godgeleerdheid van de Rijksuniversiteit te Leiden,* 21 (3, Maart), 57-65.
——. 1994. Theologie. In *Overtuigend bewijs: Over het wetenschappelijke van de niet-exacte wetenschappen*, redactie P.B. Cliteur, H.D. Papma en R.T.P. Wiche. Amsterdam: Boom, 82-94.
——. 1997a. Klein godsdienstwijsgerig woordenboek. In *Religie her-dacht: De visie van H.J. Adriaanse op de erfenis van het christendom,* redactie A.L. Molendijk. Kampen: Kok, 133-166.
——. 1997b. Na het theïsme. In *Religie her-dacht: De visie van H.J. Adriaanse op de erfenis van het christendom,* vertaald door U.G.M. Doedens, redactie A.L. Molendijk. Kampen: Kok, 21-51. Oorspronkelijk: After theism. In *Traditional Theism and its Modern Alternatives,* editor S. Andersen. Aarhus: Aarhus University Press, 1994, 130-159.
——. 1999. Geloof als bewaren van een geheim. In *Een beetje geloven: Actualiteit en achtergronden van het vrijzinnig christendom*, redactie W.B. Drees. Amsterdam: Balans, 85-101.
——. 2000. 'Striving for honesty': Interview with H.J. Adriaanse. In *Post-theism: Reframing the Judeo-Christian Tradition,* edited by H.A. Krop, A.L. Molendijk en H. de Vries. Leuven: Peeters, 9-31.

——. 2001a. Een randje theologie: Godsdienstfilosofie in relatie tot kerkelijke theologie. In *Tweestromenland: Over wijsgerige en belijdende theologie*, redactie H.J. Adriaanse. Leuven: Peeters, 89-122.

——. 2001b. *Reductionistische religiestudie en de spirituele betekenisdimensie.* Universiteit Leiden.

——. 2001c. Ter inleiding. In *Tweestromenland: Over wijsgerige en belijdende theologie*, redactie H.J. Adriaanse. Leuven: Peeters, 1-30.

Adriaanse, H.J., H. Berkhof, G.J. Hoenderdaal, en H.M. Vos (red.) 1977. *God, goed en kwaad.* Feestbundel ter ere van de vijfenzestigste verjaardag van prof.dr. H.J. Heering. 's-Gravenhage: Boekencentrum.

Adriaanse, H.J. en H.J. Heering. 1975. Voorstel tot verlening van een eredoctoraat van de Faculteit der Godgeleerdheid van de Rijksuniversiteit te Leiden aan Prof.Dr. Emmanuel Levinas. *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 29, 201-208.

Adriaanse, H.J., H.A. Krop en L. Leertouwer. 1987. *Het verschijnsel theologie: Over de wetenschappelijke status van de theologie.* Meppel, Amsterdam: Boom.

Appiah, K.A. 2018. *The Lies that Bind: Rethinking Identity. Creed, Country, Colour, Class, Culture.* New York: Norton.

Armstrong, K. 2006. *The Great Transformation: The Beginning of Our Religious Traditions.* New York: A.A. Knopf.

Bähler, L.A. 1903. *Het 'Christelijke' barbarendom in Europa*, uit het Duitsch vertaald door Dr. Louis A. Bähler. Blaricum: 'Vrede.

——. 1905. *Oordeelt mede! De officiëele bescheiden in de jongste kerkelijke moeilijkheden van Dr. Louis A. Bähler.* Groningen: G.A. Evers.

Bakker, J.T., H.J. Heering en G.Th. Rothuizen. 1972. *Feuerbach, Profeet van het atheïsme: De mens, zijn ethiek en religie.* Kampen: Kok.

Barnard, T.R. 2006. *Van 'verstoten kind' tot belijdende kerk: De remonstrantse broederschap tussen 1850 en 1940.* Amsterdam: De Bataafsche Leeuw.

Benjamins, R. 2008. *Een en Ander: De traditie van de moderne theologie.* Kampen: Kok.

Benthem Jutting, W.C.S. van. 1982. Van Holk in protest op 26 november 1940 tegen schorsing van joodse hoogleraren. *Mare*, 25 november, 10.

Blom, J.C.H. 1986. 'Het geloof van de radio op Vrijdagavond'. Aspecten van de geschiedenis van de Vrijzinnig Protestantse Radio Omroep 1926-1968. In *Een vrij zinnige verhouding: De VPRO en Nederland, 1926-1986*, redactie J.H.J. van den Heuvel e.a. Baarn: Ambo, 73-146.

——. 1992. *De gijzelaars van Sint Michielsgestel en Haaren: Het dubbele gezicht van hun geschiedenis.* Amsterdam: Balans.

Boerhave Beekman, W. 1947. *Gedenkboek Gijzelaarskamp Haaren*, redactie W. Boerhave Beekman e.a. 's-Gravenhage: Van Stockum, 105-113.

Bonhoeffer, D. 1972. *Verzet en overgave: Brieven en aantekeningen uit de gevangenis.* Nieuwe editie. Baarn: Ten Have.

Bos, J. 2018. 'Filosofie – waar is dat goed voor?' Nederlandse filosofen over filosofieonderwijs. *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte,* 110, 7-26.

Brillenburg Wurth, G. 1927. *J.H. Scholten als systematisch theoloog.* 's-Gravenhage: Van Haeringen.

Brink, G. van den. 1996. Philosophy of Religion in the Netherlands. In *Revelation and Experience.* Proceedings of the 11th Biennual European Conference on the Philosophy of Religion, Soesterberg 1996, redactie V. Brümmer en M. Sarot. Utrecht: Faculteit der Godgeleerdheid, 153-178.

Broeyer, F.G.M. 2005. Een professor en een dominee. J.H. Scholten's *Voorrede tot de derde uitgave van De leer der Hervormde Kerk* (1855). In *Is 't waar of niet? Ophefmakende publicaties uit de 'lange' negentiende eeuw*, redactie F.G.M. Broeyer en D.Th. Kuiper. Zoetermeer: Meinema, 132-153.

Brugmans, H. z.j. [1947]. 'Goede morgen, mijne heren! Vandaag staat het volgende te gebeuren'. In *Gedenkboek Gijzelaarskamp 'Beekvliet' St. Michielsgestel.* Schiedam: Roelants, 142-152.

Brümmer, V. 1975. *Wijsgerige begripsanalyse: Een inleiding voor theologen en andere belangstellenden.* Kampen: Kok.

Buck, A. de. 1954. Herdenking van William Brede Kristensen (21 Juni 1867 – 25 September 1953). *Jaarboek der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, 294-305.

Busken Huet, C. 1866. *Ongevraagd advies in de zaak van Pierson tegen Réville c.s.* Haarlem: Van Asperen van der Velde.

Bussy, I.J. de. 1889. De ontwikkelingsgang van de moderne richting. *De Gids*, 53, 91-135.

Chantepie de la Saussaye, D. 1997 [1855]. *Openbare brief van D. Chantepie de la Saussaye, predikant te Leyden, aan Dr. J.H. Scholten, hoogleraar te Leyden, naar aanleiding van de Voorrede van den derden druk van 'De leer der Hervormde kerk' enz. door laatstgenoemden.* In D. Chantepie de la Saussaye, *Verzameld werk, deel 1, 1852-1859*, redactie F.G.M. Broeyer, H.W. de Knijff, en H. Veldhuis. Zoetermeer: Boekencentrum, 281-344.

Chantepie de la Saussaye, P.D. 1871. *Methodologische bijdrage voor het onderzoek naar den oorsprong van den godsdienst.* Utrecht: P.W. van de Weijer.

——. 1878. *Het belang van de studie der godsdiensten voor de kennis van het christendom.* Groningen: P. Noordhoff.

——. 1883. *Vier schetsen uit de godsdienstgeschiedenis.* Utrecht: C.H.E. Breijer.

——. 1887. *Lehrbuch der Religionsgeschichte, Erster Band.* Freiburg i.B.: J.C.B. Mohr.

——. 1898. *Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube.* Freiburg i.B.: J.C.B. Mohr; ook in P.D. Chantepie de la Saussaye 1909, 337-367.

——. 1899. *De taak der theologie.* Haarlem: Bohn.

——. 1900. *Geschiedenis van den godsdienst der Germanen vóór hun overgang tot het Christendom.* Haarlem: Bohn.

——. 1901. Levensbericht van Mr. Oncko Wicher Star Numan. *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde*, 61-105. Herdrukt in Chantepie de la Saussaye 1909, 43-81.

——. 1902. Cornelis Petrus Tiele, 16 december 1830-11 januari 1902. *Jaarboek van de Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, 125-154. Herdrukt in Chantepie de la Saussaye 1909, 82-120.

——. 1909. *Portretten en kritieken.* Haarlem: Bohn.

——. 1910. *Het christelijk leven, deel I.* Haarlem: Bohn.

——. 1913^2 [1912]. *Het christelijk leven*, II. Haarlem: Bohn.

——. 1916. *Afscheids-college.* Haarlem: Bohn.

Claus, E. 1999. *Eenentwintig filosofen van de twintigste eeuw verbeeld*, redactie en inleiding J. de Mul. Rotterdam.

Cleveringa, R.P. 1973. *Afscheidscollege & 26 novemberrede.* Zwolle: Tjeenk Willink.

Costa, I. da. 1857a. *Brief van Mr. Is. Da Costa aan den hoogleraar J.H. Scholten in antwoord op zijne Teregtwijzing.* Amsterdam: H. de Hoogh.

——. 1857b. *Wat er door de theologische faculteit te Leyden al zoo geleerd en geleverd wordt: Eene stem der smart en des beklags.* Amsterdam: H. de Hoogh.

Davidsen, M.A. 2014. *The Spiritual Tolkien Milieu: A Study of Fiction-based Religion.* Leiden: Universiteit Leiden.

Diggelen, M. van. 1992. Albert Bruining (1846-1919). In *Een brandpunt van geleerdheid in de hoofdstad: De Universiteit van Amsterdam rond 1900 in vijftien portretten*, redactie J.C.H. Blom. Hilversum: Verloren & Amsterdam: Amsterdam University Press, 29-52.

Dirksen, P.B. en A. van der Kooij (red.). 1993. *Abraham Kuenen (1828-1891): His Major Contributions to the Study of the Old Testament.* Leiden: Brill.

Douwes, K. 2014. Eerder gids dan aanvoerder: Het vrijzinnig leiderschap van Hendrik Tjakko de Graaf (1875-1930). *DNK: Documentatieblad voor de Nederlandse kerkgeschiedenis na 1800, Nr.81,* jaargang 37 (December), 40-60.

Drees, W.B. 1990. *Beyond the Big Bang: Quantum Cosmologies and God.* La Salle, IL: Open Court.

——. 1996a. *Religion, Science and Naturalism.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

——. 1996b. *Van niets tot nu: Een wetenschappelijke scheppingsvertelling.* Kampen: Kok.

——. 2002. *Over wijsbegeerte van de godsdienst en haar object: Twee formules.* Leiden: Universiteit Leiden.

——. 2008. Religies in een pluriforme samenleving. In *Wat ons bindt*. Amsterdam: Rode Hoed en VU Podium, 35-44.

——. 2015. From Authority to Authenticity: IRAS and *Zygon* in New Contexts. *Zygon: Journal of Religion and Science* 50, 439-454.

——. 2021a. Geloof als taal en als overtuigingen. In J.D. Imelman & J. de Mönnink, *De verweesde school: Kennis, geloof en onderwijs in een democratische samenleving.* Leusden: ISVW uitgevers, 235-247.

——. 2021b. *What Are the Humanities For?* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Drees, W.B. (red.). 1999. *Een beetje geloven: Actualiteit en achtergronden van het vrijzinnig christendom.* Amsterdam: Balans.

Driel, C.M. van. 2007. Hoogleraarsbenoemingen in de Leidse theologische faculteit (1876-1950): Theologische richtingsverschillen, wetenschappelijke criteria, politieke machtsverhoudingen en financiële perikelen. In C.M. van Driel, *Schermen in de schemering: Vijf opstellen over modernisme en orthodoxie*. Hilversum: Verloren, 13-84.

Etty, E. 1996. *Liefde is heel het leven niet. Henriette Roland Holst 1869-1952.* Amsterdam: Balans.

Faber, A. 2022. *Elise van Calcar (1822-1904). Een gedreven en begeesterd leven.* Hilversum: Verloren.

Faber, H. 1963. *Het christelijk humanisme van Dr. H.T. de Graaf.* Assen: Van Gorcum.

——. 1993. *Rekenschap van een zoektocht: Een autobiografie*. Baarn: Ten Have.

Faber, H. (red.). 1950. *I.A.R.F. Liber Amicorum*, uitgave in eigen beheer [aanwezig in de Leidse Universiteitsbibliotheek].

Friederich-Kuenen, P. en E. Poortinga. 2019. Abraham Kuenen (1828-1891), Hoogleraar godgeleerdheid, modern theoloog, oud-testamenticus. https://www.begraafplaatsgroenesteeg.nl/N_B_personen/Artikel%20Abraham%20Kuenen.pdf.

Geertz, C. 1966. Religion as a Cultural System. In M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. M. Banton. London: Tavistock, 1-46. Herdrukt in C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

Graaf, H.T. de. 1914. *Temperament en karakter. Inleiding tot een onderzoek naar karakter en behandeling van veroordeelden wegens landlooperij en bedelarij.* Groningen: Noordhoff, 1914.

——. 1918. *Om het hoogste goed.* Amsterdam: Wereldbibliotheek.

——. 1923. *Om het eeuwig goed: Inleiding tot het religieuze geestesleven.* Arnhem: Van Loghum Slaterus.

——. 1924. *Godsdienst en zedelijkheid.* Arnhem: Van Loghum Slaterus & Visser.

——. 1925a. Humanisme. In H.T. de Graaf, *Levensrichting: Beschouwingen over heden en toekomst.* Arnhem: Van Loghum Slaterus, 229-243.

——. 1925b. *Karl Marx en het Marxisme.* Arnhem: Van Loghum Slaterus.

——. 1926. *Meening en waarheid.* Arnhem: Van Loghum Slaterus.

——. 1927. Opvattingen over godsdienstwijsbegeerte. *Nieuw Theologisch Tijdschrift* 16, 1-20.

——. 1928. *De godsdienst in het licht der zielkunde.* Huis ter Heide: De Wachttoren.

Groen van Prinsterer, G. 1849. *Repliek aan Dr. J.H. Scholten.* Amsterdam: Johannes Müller.

Groenewegen, H.Y. 1893. *Het onderwijs in de zedekunde, van Prof. Abraham Kuenen.* Amsterdam: Y. Rogge.

Gunning Jr., J.H. 1889. *De wijsbegeerte van den godsdienst uit het beginsel van het geloof der gemeente.* Utrecht: Breijer; ook in Gunning 2014, 384-410.

——. 1891a. *Niet ontbinden, maar vervullen* Nijmegen: H. ten Hoet; ook in Gunning 2014, 437-453.

——. 1891b. *Nog eens: Werkelijkheid van de godsdienst.* Nijmegen: H. ten Hoet; ook in Gunning 2014, 411-435.

——. 1892a. *Godgeleerdheid en godsdienstwetenschap* Utrecht: C.H.E. Breijer; ook in Gunning 2014, 455-492.

——. 1892b. *Wordt volmaaktheid trapsgewijze bereikt?* Nijmegen: H. ten Hoet; ook in Gunning 2014, 503-519.

——. 1895. *De evolutie der samenleving.* Nijmegen: H. ten Hoet; ook in Gunning 2014, 52-534.

——. 1898. *Rekenschap.* Nijmegen: H. ten Hoet; ook in Gunning 1984, 70-102.

——. 1899. *Blijft in Hem!* Nijmegen: H. ten Hoet; ook in Gunning 2014, 553-582.

——. 1984. *Brochures en brieven uit zijn Leidse tijd (1889-1899)*, ingeleid en bewerkt door drs. A. de Lange. Kampen: Kok.

——. 2012. *Verzameld werk, deel 1, 1856-1878*, bezorgd door L. Mietus. Zoetermeer: Boekencentrum.

——. 2014. *Verzameld werk, deel 2, 1879-1905,* bezorgd door L. Mietus. Zoetermeer: Boekencentrum.

——. 2015a. *Over Spinoza's Ethica. Collegedictaat opgetekend door Chr. Hunnigher, Amsterdam, 1887-1888*, bezorgd door L. Mietus. Zoetermeer: Boekencentrum.

——. 2015b. *Verzameld werk, deel 3, 1856-1903, Over denkers en dichters*, bezorgd door L. Mietus. Zoetermeer: Boekencentrum.

Haas, G.H. de. 1931. Herdenking. In H.T. de Graaf, *Geloof en arbeid: Verzamelde opstellen.* Arnhem: Van Loghum Slaterus, 9-19.

Harnack, A. (1901a). *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte.* Giessen: J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung; herdrukt in *Adolf von Harnack als Zeitgenosse, Teil 1. Der Theologe und Historiker*, Herausgeber K. Nowak. Berlin: Walter de Gruyter, 1996, 797-815.

——. 1901b. Nachwort. *Die Christliche Welt* 51, 47, k.1104-1107; ook in *Adolf von Harnack als Zeitgenosse*, 816-824.

Heering, G.J. 1926a. Inleiding: Roessingh en zijn Theologie. In Roessingh (1926a), IX-XXXXI.

——. 1926b. Levensbericht van Prof. Dr. K.H. Roessingh (11 Maart 1886-29 October 1925). *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde*, 52-57.

——. 1928. *De zondeval van het christendom: Een studie over christendom, staat en oorlog.* Arnhem: Van Loghum Slaterus.

——. 1931. Levensbericht van Prof.Dr. H.T. de Graaf, 26 juni 1875 – 2 december 1930. *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde*, 6-13.

——. 1935. *Geloof en openbaring. 1. Kritische beschouwing over dogmatiek en moderne theologie.* Arnhem: Van Loghum Slaterus.

——. 1937. *Geloof en openbaring. 2. Richtlijnen voor een dogmatiek op den grondslag van evangelie en reformatie.* Arnhem: Van Loghum Slaterus.

Heering, G.J. (red.) 1925. *Prof. Roessingh herdacht.* Huis ter Heide: De Tijdstroom.

Heering, H.J. 1937. *De religieuze toekomstverwachting, in het bijzonder in de Amerikaanse theologie.* Amsterdam: H.J. Paris.

——. 1946. *De opstanding van Christus.* Amsterdam: Ploegsma.

——. 1952. *Wegwijzer door de Bijbel: Het Nieuwe Testament.* Amsterdam: Ploegsma.

——. 1953. *Wegwijzer door de Bijbel: Het Oude Testament.* Amsterdam: Ploegsma.

——. 1961. *Tragiek: Van Aeschylus tot Sartre.* 's-Gravenhage: Boucher.

——. 1964. *Ethiek aan de universiteit*. Leiden: Universitaire Pers Leiden.
——. 1969. *Ethiek der voorlopigheid.* Nijkerk: Callenbach.
——. 1972. Het primaat der praktische rede in nieuwe vorm: Het werk van Emmanuel Levinas. *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 64, 4-14.
——. 1973. Geloof als werkelijkheidsinterpretatie. *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 26, 137-151.
——. 1974a. *Frans Rosenzweig: Joods denker in de twintigste eeuw.* 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
——. 1974b. *Over het boze als macht en als werkelijkheid.* Meppel: Boom.
——. 1975. Coreferaat over Levinas' Godsconceptie. *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 29, 277-284.
——. 1976. *Inleiding tot de godsdienstwijsbegeerte.* Meppel: Boom.
——. 1978. *De open werkelijkheid.* Leiden, in eigen beheer.
——. 1979. Hoe kom je erbij? In R.F. Beerling, *Wijsgerig schaatsen op godgeleerd ijs*, met kritisch commentaar van H.J. Adriaanse, H. Berkhof, H.J. Heering. Deventer: Van Loghum Slaterus, 212-232.
——. 1984. *God ter sprake: Reflecties over de taal van religie.* Meppel: Boom.
——. 1985a. Doden op verzoek. *In de waagschaal* 14 (8, 13 juli), 4/228-7/231.
——. 1985b. Holk, Lambertus Jacobus van (1893-1982). In *Biografisch Woordenboek van Nederland, 1880-2000*, deel 2, redactie J. Charité e.a. Amsterdam: Elsevier, 235-237.
——. 1988. *Moed voor de politiek: Oefeningen in politieke ethiek.* Meppel: Boom.
——. 1991. J. de Graaf. In *Quisque suis viribus 1841-1991: 150 jaar theologie in dertien portretten*, redactie R.B. ter Haar Romeny en J. Tromp. Leiden: Collegium Theologicum c.s. 'Quisque suis viribus', 245-262.
——. 1998. Profeet, hogepriester en schriftgeleerde te Amsterdam. In E, *Geloven, denken, doen: Weerspiegeling van evangelie en cultuur in Wendingartikelen van H.J. Heering 1947-1989,* redactie E.J. Kuiper en Th.M. van Leeuwen (red.). In eigen beheer, 64-72; eerder verschenen in *Wending,* 3 (1948), 461-468.
——. 2000. Theismus revisited. In *Post-Theism: Reframing the Christian Tradition,* eds. H.A. Krop, A.L. Molendijk en H. de Vries. Leuven: Peeters, 191-207.
Heering, H.J., W.P. ten Kate, J. Sperna Weiland. 1961. *Bijbelse verkenningen I. Het Oude Testament.* 's-Gravenhage: Boekencentrum.
——. 1964. *Bijbelse verkenningen II. Het Nieuwe Testament.* 's-Gravenhage: Boekencentrum.
——. 1968. *Dogmatische verkenningen.* 's-Gravenhage: Boekencentrum.
Heering, H.J., en J.A. Römer. 1965. *Overwegingen betreffende de pil.* Lochem: De Tijdstroom.
Heering, J.P. 1987. Met een oprecht verlangen naar God: Over het godsdienstig element in het leven en het werk van K.H. Roessingh. In *Karel Hendrik Roessingh: Theoloog op het breekpunt van de tijd*, redactie H.J. Adriaanse. Utrecht: De Ploeg, 30-42.
——. 1989. Het vrijzinnig protestantisme op de drempel van een nieuwe tijd (1900-1925). In *Tussen geest en tijdgeest: Denken en doen van vrijzinnig protestanten in de afgelopen honderd jaar*, redactie B. Klein Wassink en Th.M. van Leeuwen. Utrecht: De Ploeg, 57-160.
Hendriksen, J., en W. Hijmans (1995) De 'rassencolleges' van Barge: Een leemte in de geschiedenis van de Leidse universiteit. *Jaarboekje voor geschiedenis en oudheidkunde van Leiden en omstreken* 87, 194-213.
Hettema, Th. (red.) 2011. *Geloof in poëzie: Godsdienstfilosofische bijdragen voor Han Adriaanse.* Amsterdam: Olive Press.
Hick, J. 1989. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent.* Houndmills, Basingstoke: Macmillan.
Hjelde, S. 2000. From Kristiansand to Leiden: The Norwegian career of W. Brede Kristensen. In *Man, Meaning, and Mystery: 100 Years of History of Religions in Norway. The Heritage of W. Brede Kristensen*, ed. S. Hjelde. Leiden: Brill, 205-222.

Hoenderdaal, G.J. 1989. Het vrijzinnig protestantisme tussen de schaduwen van gisteren en morgen (1925-1940). In *Tussen geest en tijdgeest: Denken en doen van vrijzinnig protestanten in de afgelopen honderd jaar*, redactie B. Klein Wassink en Th.M. van Leeuwen. Utrecht: De Ploeg, 161-207.

Holk, L.J. van. 1920. Ontstaan en groei van de V.C.S.B. In *Gedenkboekje, uitgegeven ter gelegenheid van het vijfjarig bestaan van den Vrijzinnig-Christelijken Studenten-Bond opgericht te Utrecht, 8 December 1915*. z.pl., 9-27.

——. 1921. *De beteekenis van Bergson voor de philosophische theologie.* Leiden: A.W. Sijthoff.

——. 1923. *Parsifal: Eene oude verbeelding van modernen geestesgroei.* Leiden: Leidsche uitgeversmaatschappij.

——. 1924a. *De ondergang van het avondland: De geschiedenisphilosophie van Oswald Spengler.* Leiden: Leidsche uitgeversmaatschappij.

——. 1924b. *Het ontoeganklijk licht: Dramatisch gedicht.* Leiden: Leidsche uitgeversmaatschappij.

——. 1926. *De heilige wake: Een essay over den nood van onzen tijd.* Leiden: Leidsche uitgeversmaatschappij.

——. 1927a. *De toneelspeler en de genade: Godsdienstige overdenking.* Utrecht: W. Landstra.

——. 1927b. *Het spel van Shammamaël: Toneelspel in drie acten.* Arnhem: Van Loghum Slaterus.

——. 1928. *Geloof, ongeloof en bijgeloof.* Huis ter Heide: De Tijdstroom.

——. 1929. *De eenheidsbeweging der christelijke kerken.* Hillegom: Editio.

——. 1931. *Dynamisch pluralisme.* Leiden: Leidsche Uitgeversmaatschappij.

——. 1934. *De betekenis van Volk en Staat en hun Verhouding tot Godsdienst en Kerk.* Utrecht: Remonstrantsche Broederschap.

——. 1936a. *De theologische situatie heden.* Leiden: Instituut voor systematische theologie.

——. 1936b. *Wijsgeerige inleiding tot de godsdienstwetenschap.* Haarlem: Tjeenk Willink.

——. 1938a. *Encyclopaedie der godgeleerdheid.* Assen: Van Gorcum.

——. 1938b. Geloof en openbaring. *Het Kouter* 3, 114-122.

——. 1939a. *De goddelijke offerande: Een godsdienstig ontwerp.* Leiden: Leidsche Uitgeversmaatschappij.

——. 1939b. Religieus agnosticisme. *Vox Theologica* 11 (October), 18-25.

——. 1939c. Wijsbegeerte van den godsdienst. *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie* 33, 1-14.

——. 1941a. De bergrede. In *De Bergrede in de Nieuwe Vertaling.* Naarden: In den Toren, 5-13.

——. 1941b. *Judas Iskarioth: Een overdenking over den verrader en het verraad.* Leiden: Leidsche uitgeversmaatschappij.

——. 1941c. Over de draagkracht der christelijke toekomstverwachting. *Theologie en praktijk* 4, 193-202.

——. 1947. De Volksuniversiteit. In *Gedenkboek Gijzelaarskamp Haaren*, redactie W. Boerhave Beekmans e.a. 's-Gravenhage: Van Stockum, 119-131.

——. 1948. *Vrijzinnig Christendom Nu.* Amsterdam: Lankamp en Brinkman.

——. 1952. *Moreel beraad.* Delft: Gaade.

——. 1953a. *Moreel Beraad II.* Delft: Gaade.

——. 1953b. Wat dunkt u van de mens? In M.A. Beek e.a., *Anthropologische verkenningen: Een bundel voorstudiën voor een Vrijzinnig Christelijke mensbeschouwing.* Delft: Gaade, 1-32.

——. 1960. *De rebellerende mens.* 's-Gravenhage: Boucher.

——. 1966. Wat kan de rooms-katholieke kerk doen met de vrijheid? (Een krans van paradoxen). In *Vrijheid: Horizon der geschiedenis*, redactie L.W. Nauta en J. Sperna Weiland. Nijkerk: Callenbach, 136-150.

——. 1968. *De grote verbrokkeling?* Hilversum: Paul Brand.

——. 1982. *Elites: Wat is er tegen?* Kampen: Kok.

Holk, L.J. van, e.a. 1940. *Geloofsbezit en levensrichting: Inleiding tot het godsdienstig leven in de Remonstrantsche Broederschap.* Zeist: Ploegsma.

Holtzapffel, K.J. 2009. *Een vrijzinnige kijk op de laatste dingen: Over het eschatologisch element in de vrijzinnig protestantse theologie van de twintigste eeuw, in het bijzonder bij de remonstranten K.H. Roessingh, H.J. Heering en G.J. Heering.* Gorinchem: Narratio.

Hoogewoud, F.J. 1993. Dr. H.J. Heering tot de wereldraad in 1948: 'Just wait a minute!' Reconstructie van een incident. In *Joodse filosofie tussen rede en traditie*, redactie R. Munk en F.J. Hoogewoud. Kampen: Kok, 300-317.

Hout, J. van der. 2005. Groninger gedachten over verlichting en voortgaande hervorming. In *Is 't waar of niet? Ophefmakende publicaties uit de 'lange' negentiende eeuw*, redactie F.G.M. Broeyer en D.Th. Kuiper. Zoetermeer: Meinema, 64-90.

Hubbeling, H.G. 1961. Synthetisch modernisme; J.H. Scholten als wijsgeer en theoloog. *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 16, 107-142.

——. 1976. *Denkend geloven: Inleiding tot de wijsbegeerte van de godsdienst.* Assen: Van Gorcum.

——. 1977. Heerings godsdienstwijsbegeerte als een heen en weer tussen godsdienst en wijsbegeerte. In *God, goed en kwaad*, redactie H.J. Adriaanse e.a. 's-Gravenhage: Boekencentrum, 74-77.

——. 1984. Calvinistisch Spinozisme: J.H. Scholten. *Bzzlletin* 13, 16-23.

Hume, D. 1978 [1748]. *Het menselijk inzicht.* Amsterdam: Boom Meppel.

Jacobs, J.G. 1957. *Kroniek van het vrijzinnig protestantisme, van de reformatie tot heden.* Arnhem: Van Loghum Slaterus.

Jacobs, J.Y.H.A. 1993. Van waarnemer tot medespeler: De betrokkenheid van L.J. van Holk bij het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie (1962-1965). *Documentatieblad voor de Nederlandse Kerkgeschiedenis na 1800,* 16^{e} jaargang (nr. 38), 1-23.

James, G.A. 1995. *Interpreting Religion: The Phenomenological Approaches of Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw.* Washington (DC): Catholic University of America Press.

James, W. 1985 [1902]. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Jong, L.de. 1978. *Het Koninkrijk der Nederlanden in de Tweede wereldoorlog,* deel 8-1. 's-Gravenhage: Staatsuitgeverij.

Jong, O.J. de. 1968. De Wetgever van 1876 en de theologie. *Nederlands Archief voor kerkgeschiedenis*, Nieuwe serie 48 (2), 313-332.

Jonge, H.J. de. 2000. Ontkomen aan de boze droom. De faculteit der godgeleerdheid. In *Altijd een vonk of twee: De Universiteit Leiden van 1975 tot 2000,* redactie H.J. de Jonge en W. Otterspeer. Leiden: Universitaire Pers Leiden, 39-45.

Jongh, E.D.J. de. 2004. *Hannes de Graaf: Een leven van bevrijding.* Kampen: Ten Have.

Kant, I. 2004 [1781]. *Kritiek van de zuivere rede.* Amsterdam: Boom.

——. 2006 [1788]. *Kritiek van de praktische rede.* Amsterdam: Boom.

Keizer, M. de. 1979. *De gijzelaars van Sint-Michielsgestel: Een elite-beraad in oorlogstijd.* Alphen aan den Rijn: Sijthoff.

Kierkegaard, S. 1905. *Keur uit de werken van Sören Kierkegaard.* Vertaald door R.M. Chantepie de la Saussaye. Haarlem: Bohn.

——. 1911. *Nieuwe keur uit de werken.* Vertaald door R.M. Chantepie de la Saussaye. Haarlem: Bohn.

——. 1918. *Stichtelijke redenen.* Vertaald door R.M. Chantepie de la Saussaye. Haarlem: Bohn.

Kooij, A. van der. 1991a. Abraham Kuenen (1828-1891): De Pentateuch en de godsdienst van Israël. *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 45, 279-292.

——. 1991b. Abraham Kuenen: 1891 – 10 december – 1991. In *Abraham Kuenen (1828-1891)*, redactie A. van der Kooij e.a. Leiden: Bibliotheek der rijksuniversiteit te Leiden, 25-31.

Kristensen, B. 2011[3] [1996]. *Herinneringen 1921-1950.* Uitgave in eigen beheer.

Kristensen, W.B. 1901. *Het verband tusschen godsdienst en de zucht tot zelfbehoud.* Leiden: Brill.

——. 1954. *Symbool en werkelijkheid: Een bundel godsdiensthistorische studiën.* Arnhem: Van Loghum Slaterus.

——. 1955. *Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis*, vertaald door J. Kristensen-Heldring. Arnhem: Van Loghum Slaterus.

——. 1960. *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion.* Translated by John B. Carman, with an introduction by Hendrik Kraemer. The Hague: Martinus Nijhoff.

Kruithof, C.E. (1975). *Het rechts-modernisme bij Dr. Karel Hendrik Roessingh, 1886-1925.* Dissertatie, Vrije Universiteit Brussel.

Kuenen, A. 1866. *Het goed recht der modernen.* Leiden: S.C. van Doesburgh.

——. 1868. *Friedrich Schleiermacher, in de academische godsdienstoefening, den 22sten November 1868, herdacht.* Leiden: P. Engels.

——. 1869-1870. *De godsdienst van Israël tot den ondergang van den Joodschen staat* (2 delen). Haarlem: Kruseman.

——. 1875. De Natuur en de zedelijke wereldorde. *De Tijdspiegel* 32 – III, 1-23.

——. 1882. *Volksgodsdienst en wereldgodsdienst.* Leiden: S.C. van Doesburgh.

——. 1885a. Levensbericht van Joannes Henricus Scholten. *Jaarboek van de Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam*, 85-141.

——. 1885b. *Historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds.* Amsterdam: S.L. van Looy.

——. 1889. Levensbericht van Lodewijk Willem Ernst Rauwenhoff. *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde*, 103-135.

Kuiper, K. 1921. Levensbericht van Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye, 9 April 1848 – 20 april 1920. *Jaarboek van de Koninklijke Akademie van Wetenschappen,* 103-128.

Lange, A. de. 1982. *J.H. Gunning Jr. en het Spinoza-standbeeld.* Mededelingen XLIV vanwege het Spinozahuis. Leiden: Brill.

——. 1984. J.H. Gunning Jr. (1829-1905). Inleiding en verantwoording. In Gunning 1984, 7-28.

——. 1987. *De verhouding tussen dogmatiek en godsdienstwetenschap binnen de theologie: Een onderzoek naar de ontwikkeling van het theologiebegrip van J.H. Gunning Jr. (1829-1905).* Kampen: Mondiss.

——. 2005a. *J.H. Gunning Jr. (1829-1905): Een leven in zelfverloochening, deel 1 (1829-1861).* Kampen: Kok.

——. 2005b. Spinoza en orthodox-gereformeerd Nederland in de negentiende en twintigste eeuw. In *Noblesse oblige: Achtergrond en actualiteit van de theologie van J.H. Gunning Jr.*, redactie Th. Hettema en L. Mietus. Gorinchem: Ekklesia, 133-202.

——. 2009. Tijdgenoot en getuige. Johannes Hermanus Gunning jr. (1829-1905). In *Ontmoetingen: Tijdgenoten en getuigen. Studies aangeboden aan Gerrit Neven*, redactie A. van der Kooi, V. Küster en R. Reeling Brouwer. Kampen: Kok, 82-101.

Lange, F. de. 2023. *Overweldigend: Leven met wat je niet in de hand hebt.* Utrecht: Ten Have.

Leeuwen, Th.M. van. 1985. De Utrechtse leerstoelen van het Haagsch Genootschap. In *Op de bres: 200 jaar Haagsch Genootschap tot verdediging van de christelijke godsdienst (1785-1985).* 's-Gravenhage: Boekencentrum, 109-123.

——. 1999. *Van horen zeggen: Geschiedenis en uitleg van de bijbel.* Amsterdam: Balans.

——. 2001. Holk, Lambertus Johannes van. In *Biografisch Lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands Protestantisme, Deel 5*, redactie C. Houtman e.a. Kampen: Kok, 245-248.

Lessing, G.E. 1979 [1780]. *De opvoeding der mensheid*, ingeleid, vertaald en geannoteerd door dr. J. Sperna Weiland. Baarn: Wereldvenster.

——. 2001 [1777]. Über den Beweis des Geistes und der Kraft. In *Lessings Werke, Band 10. Theologische Streitschriften* (pp. 3-9). Stuttgart: Göschen'iche Verlagshaus, 1874; heruitgave De Gruyter, 2001.

Liedboek. 2013. *Liedboek. Zingen en bidden in huis en kerk.* Zoetermeer: Liedboek.

Lindeboom, J. 1935. *Geschiedenis van het vrijzinnig protestantisme, Deel III. Het vrijzinnig protestantisme sedert 1870.* Assen: Van Gorcum.

——. 1958. *Geschiedenis van de Barchembeweging MCMVIII-MCMLVIII.* Barchem-beweging.

Luining, M. 2015. Zeventig jaar Studium Generale in Leiden: 1945-2015. *Jaarboekje voor geschiedenis en oudheidkunde van Leiden en omstreken* 107, 160-180.

Meuleman, G.E. 1982. *De Godgeleerdheid volgens de Wet op het Hoger Onderwijs van 1876.* Amsterdam: VU.

Meijering, E.P. 2002. *Vijftig jaar onder theologen: Hoe het veranderde en gelijk bleef.* Zoetermeer: Meinema.

——. 2007. *Het Nederlandse christendom in de twintigste eeuw.* Amsterdam: Balans.

Mietus, L. 2006. *Gunning en de theosofie: Een onderzoek naar de receptie van de christelijke theosofie in het werk van J.H. Gunning Jr. van 1863-1876.* Gorinchem: Narratio.

——. 2009. *Gunning en Kuyper in 1878, A. Kuypers polemiek tegen* Het Leven van Jezus *van J.H. Gunning Jr.: Een theologie-historische bijdrage.* Velp: Bond van Vrije Evangelische Gemeenten in Nederland.

Misner, C.W. 1977. Cosmology and theology. In W. Yourgrau and A.D. Breck (eds.), *Cosmology, History, and Theology*. New York: Plenum Press, 75-100.

Molendijk, A.L. 1998. Transforming Theology: The Institutionalization of the Science of Religion in the Netherlands. In *Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion*, eds. A.L. Molendijk en P. Pels. Leiden: Brill, 67-95.

——. 2000. At the Cross-Roads: Early Dutch Science of Religion in International Perspective. In *Man, Meaning, and Mystery: 100 Years of History of Religions in Norway. The Heritage of W. Brede Kristensen*, ed. S. Hjelde. Leiden: Brill, 19-56.

——. 2001. De beoefening van de theologie in Nederland aan de openbare instellingen van hoger onderwijs. In *Tweestromenland: Over wijsgerige en belijdende theologie*, redactie H.J. Adriaanse. Leuven: Peeters/ Damon, 31-52.

——. 2002a. Cornelis Petrus Tiele, godsdienstwetenschapper, theoloog, letterkundige. In *Religie in de academische arena: Leven en werk van C.P. Tiele* (*1830-1902*), redactie A. van der Lem. Leiden: Universiteitsbibliotheek Leiden, 7-22.

——. 2002b. Cornelis Petrus Tiele en de Godsdienstwetenschap. In *Geloof en onderzoek: Uit het leven en werk van C.P. Tiele* (*1830-1902*), redactie E.H. Cossee en H.D. Tjalsma. Rotterdam: Stichting Historische Publicaties Roterodamum, 23-40.

——. 2003. 'Tweede-hands werk': Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye als godsdiensthistoricus. In *Theologen in ondertal: Godgeleerdheid, godsdienstwetenschap, het Atheneum Illustre en de Universiteit van Amsterdam*, redactie P.J. Knegtmans en P. van Rooden. Zoetermeer: Meinema, 140-157.

——. 2005. *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands.* Leiden: Brill.

Munk, R., en F.J. Hoogewoud. 1993. *Joodse filosofie tussen rede en traditie: Feestbundel ter ere van de tachtigste verjaardag van Prof.dr. H.J. Heering.* Kampen: Kok.

Nadler, S. 1999. *Spinoza: A Life.* Cambridge: Cambridge University Press.

——. 2011. *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age.* Princeton: Princeton University Press.

NBV. 2004. *Nieuwe Bijbelvertaling.* Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap.

Nes, H.M. van. 1921. Levensbericht van Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye, 9 April 1848 – 20 April 1920. *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde*, 68-85.

Otterspeer, W. 2005. *De werken van de wetenschap: De Leidse universiteit, 1776-1876.* Amsterdam: Bert Bakker.

——. 2019. *Het Horzelnest: De Leidse Universiteit in oorlogstijd.* Amsterdam: Prometheus.

——. 2021. *De strategie van de aanpassing: De Leidse universiteit, 1876-1975.* Amsterdam: Prometheus.

Paul, H. 2012. The Scholarly Self. Ideals of Intellectual Virtue in Nineteenth-Century Leiden. In *The Making of the Humanities, Volume II: From Early Modern to Modern Disciplines*, eds. R. Bod, J. Maat en Th. Weststeijn. Amsterdam: Amsterdam University Press, 397-411.

——. 2014. Waarheidszin en waarheidsliefde. Een vrijzinnige synthese van geloof en wetenschap. In *Theologie, waarheidsliefde en religiekritiek: Over geloof en wetenschap aan de Nederlandse universiteiten sedert 1815*, redactie L.J. Dorsman en P.J. Knegtmans. Hilversum: Verloren, 25-43.

Philipse, H. 1995. *Atheïstisch manifest.* Amsterdam: Prometheus.

——. 2000. Do not doubt, God exists! In *Post-theism: Reframing the Judeo-Christian Tradition*, eds. H.A. Krop, A.L. Molendijk en H. de Vries. Leuven: Peeters, 301-318.

——. 2012. *God in the Age of Science? A Critique of Religious Reason.* Oxford: Oxford University Press.

Pierson, A. 1859. Prof. Scholten's monism. *De Gids* 23, 749-798.

Plessner, H. 1928. *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie.* Berlin: De Gruyter.

Popper, K. 1992. *The Logic of Scientific Discovery.* London: Routledge.

Post Uiterweer-Roessingh, C. 1996. *Karel Hendrik Roessingh 11.3.1886-29.10.1925: Een beeld van zijn persoonlijk leven.* Warnsveld/ Amsterdam.

Rasker, A.J. 1981[2]. *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795: Haar geschiedenis en theologie in de negentiende en twintigste eeuw.* Kampen: Kok.

Rauwenhoff, L.W.E. 1860. *Christendom en menschheid: Beantwoording der vraag: Welk moet het leidend beginsel zijn bij de verklaring van de geschiedenis der christelijke kerk?* Leiden: S.C. van Doesburgh.

——. 1865. *De Faculteit der godgeleerdheid aan de Nederlandsche Hoogescholen.* Leiden: S.C. van Doesburgh.

——. 1871. *De geschiedenis van het protestantisme. Derde gedeelte, van het midden der achttiende eeuw tot op onzen tijd.* Haarlem: Kruseman.

——. 1878. Een nieuwe aanvang. *Theologisch Tijdschrift* 12, 1-16 en 163-215.

——. 1887. *Wijsbegeerte van den godsdienst. Eerste gedeelte. Het stelsel.* Leiden: E.J. Brill en C. van Doesburgh.

Reitsema, G.W. 1974. *Ernst Troeltsch als godsdienstwijsgeer.* Groningen, dissertatie.

Roessingh, K.H. 1920. Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye *In Memoriam.*, *Onze Eeuw,* 20, 261-277. Herdrukt in Roessingh 1926b, 459-471.

——. 1926a. *Verzamelde werken, deel I* (*Theologische geschriften*), bijeengebracht en van een inleidend overzicht voorzien door Dr. G.J. Heering. Arnhem: Van Loghum Slaterus.

——. 1926b. *Verzamelde werken, deel II* (*Vervolg van de Theologische geschriften*). Arnhem: Van Loghum Slaterus.

——. 1927. *Verzamelde werken, deel IV* (*Godsdienstige geschriften, 2de helft*). Arnhem: Van Loghum Slaterus.

Roland Holst-van der Schalk, H. 1949. *Het vuur brandde voort: Levensherinneringen.* Amsterdam: Van Ditmar.

——. 1969. *Jeugdwerk 1884-1892.* Amsterdam: Meulenhoff.

Royen, J.F. van. 1982. Van Holk's spiritualiteit. *RW: Remonstrants Weekblad* 41 (3, 13 februari), 4.

Russell, R.J., N. Murphy en C.J. Isham (eds.). 1993. *Quantum Cosmologies and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action.* Vatican City State: Vatican Observatory & Berkeley, CA: Center for Theology and the Natural Sciences.

Russell, R.J., N. Murphy en A.R. Peacocke (eds.). 1995. *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action.* Vatican City State: Vatican Observatory & Berkeley, CA: Center for Theology and the Natural Sciences.

Russell, R.J., W.R. Stoeger en F.J. Ayala (eds.). 1998. *Evolutionary and Molecular Biology: Scientific Perspectives on Divine Action.* Vatican City State: Vatican Observatory & Berkeley, CA: Center for Theology and the Natural Sciences.

Schleiermacher, F. 2007 [1799]. *Over de religie: Betogen voor de ontwikkelden onder haar verachters,* vertaling Willem Visser. Amsterdam: Boom.

Scholten, J.H. 1848. *De leer der Hervormde Kerk in hare Grondbeginselen, uit de bronnen voorgesteld en beoordeeld*, deel 1. Leyden: P. Engels.

——. 1850. *De leer der Hervormde Kerk in hare Grondbeginselen, uit de bronnen voorgesteld en beoordeeld*, deel 2. Leyden: P. Engels.

——. 1851. *Nieuwe Voorrede tot den tweeden druk des tweeden deels*, van *De leer der Hervormde Kerk in hare grondbeginselen uit de bronnen voorgesteld en beoordeeld.* Leyden: P. Engels.

——. 1857. *Teregtwijzing van Mr. Isaac da Costa, naar aanleiding van zijn geschrift 'Wat er door de Theologische Faculteit te Leyden al zoo geleerd en geleverd wordt, enz.', Tweede druk, met een naschrift als antwoord op zijn brief.* Leyden: P. Engels.

——. 1859a. *De vrije wil, Kritisch onderzoek.* Leiden: P. Engels.

——. 1859b. *Geschiedenis der godsdienst en wijsbegeerte ten gebruike bij de akademische lessen, Vermeerderde druk.* Leiden: P. Engels.

——. 1861. *Antwoord aan zijne beoordelaars. Voorrede bij de vierde druk van De leer der Hervormde Kerk in hare grondbeginselen, enz.* Leiden: P. Engels.

——. 1863. *Geschiedenis der godsdienst en wijsbegeerte, ten gebruike bij de akademische lessen. Derde, verbeterde en vermeerderde druk.* Leiden: P. Engels.

——. 1864. *Het evangelie naar Johannes. Kritisch-historisch onderzoek.* Leiden: P. Engels.

——. 1865. *Herdenking mijner vijfentwintigjarigen ambtsbediening. Toespraak gehouden bij de opening der academische lessen, den 26sten september 1865.* Leiden: P. Engels.

——. 1881. *Afscheidsrede bij het neerleggen van het hoogleeraarsambt, aan den universiteit te Leiden uitgesproken op den 14den Juni 1881.* Leiden: S.C. van Doesburgh.

Sharpe, E.J. 1975. *Comparative Religion: A History.* London: Duckworth.

Slis, P.L. 2003. *L.W.E. Rauwenhoff, 1828-1889: Apologeet van het modernisme.* Kampen: Kok.

——. 2006. *De Remonstrantse Broederschap: Biografische naamlijst.* Delft: Eburon, 2006.

Smidt, H.J. 1922. *Het Academisch Statuut* (*Koninklijk besluit van 15 juni 1921, Staatsblad No. 800*), *met aanteekeningen.* Alphen aan den Rijn: Samsom.

Spinoza, B. 1997 [1670]. *Theologisch-Politiek Traktaat*, vertaald door F. Akkerman. Amsterdam: Wereldbibliotheek.

——. 2002. *Ethica*, vertaald en ingeleid door H. Krop. Amsterdam: Prometheus/ Bert Bakker.

Tiele, C.P. 1860. Het onderwijs in de godsdienstgeschiedenis aan de Leidsche Hoogeschool. *De Gids* 24, 815-830.

——. 1864. *De godsdienst van Zarathustra van haar ontstaan in Baktrië tot den val van het Oud-Perzische Rijk.* Haarlem: Kruseman.

——. 1869/1872. *Vergelijkende geschiedenis van de Egyptische en Mesopotamische Godsdiensten* (*Egypte, Babel-Assur, Yemen, Harran, Fenicië, Israël*), 2 delen. Amsterdam: Van Kampen.

——. 1871. Het wezen en de oorsprong van den godsdienst. *Theologisch Tijdschrift* 5, 373-406.

——. 1873. *De plaats van de godsdiensten der natuurvolken in de godsdienstgeschiedenis.* Amsterdam: Van Kampen.
——. 1877. *De vrucht der Assyriologie voor de vergelijkende geschiedenis der godsdiensten.* Amsterdam: Van Kampen.
——. 1892a. Eenige woorden ter inleiding van den nieuwen cursus over de Wijsbegeerte van den Godsdienst. *Theologisch Tijdschrift* 26, 1-9.
——. 1892b. Abraham Kuenen. *Jaarboek van de Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, 1-25
——. 1900a. *Inleiding tot de godsdienstwetenschap: Gifford-lezingen gehouden in de Universiteit te Edinburgh, Eerste reeks, Nov-Dec. 1896.* Amsterdam: Van Kampen.
——. 1900b. *Inleiding tot de godsdienstwetenschap, Tweede reeks, Nov-Dec 1898.* Amsterdam: Van Kampen.
——. 1901. Verslag van de lotgevallen der Universiteit in het afgelopen jaar, uitgebracht den 16den September 1901, door D^{r}. C.P. Tiele, bij het overdragen van de waardigheid van Rector Magnificus aan M^{r}. H. van der Hoeven. *Jaarboek der Rijks-Universiteit te Leiden 1900-1901*, 29-47.
Trapman, H. 2005. 'Een daad van zelfbehoud'. Allard Pierson's brochure *Aan zijne laatste gemeente* (1865) en de reacties daarop. In *Is 't waar of niet? Ophefmakende publicaties uit de 'lange' negentiende eeuw*, redactie F.G.M. Broeyer en D.Th. Kuiper. Zoetermeer: Meinema, 192-214.
Verduyn, M. 1998. Het kwaad roept zoveel vragen op. Prof.dr. H.J. Heering. In M. Verduyn, *De grote woorden voorbij: Een generatie theologen over God, werk en leven.* Zoetermeer: Meinema, 18-26. Eerder als 'Vuile handen – H.J. Heering' in *Trouw,* 28 november 1997.
Vlugt, W. van der 1893. Levensbericht van Abraham Kuenen, 16 september 1828-10 december 1891. *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde*, 245-368.
Vos, H.M. 1992. De status van de onafhankelijke zedeleer: Abraham Kuenen als christelijk ethicus. *Té-èf: Blad van de Faculteit der Godgeleerdheid van de Rijksuniversiteit te Leiden* 21 (3), 66-75.
Vos, A. de. 2008. *Voorwaarts en niet vergeten: Leven en denken van Gerardus Horreüs de Haas (1879-1943).* Groningen. Zwolle: Waanders.
Vroman, L. 2015. *Alle malen zal ik wenen: Het mooiste van Leo Vroman*. Amsterdam: Querido.
Witteveen, K.M. 1989. In het spanningsveld tussen kerk en wereld (1940-1968). In *Tussen geest en tijdgeest: Denken en doen van vrijzinnig protestanten in de afgelopen honderd jaar*, redactie B. Klein Wassink en Th.M. van Leeuwen. Utrecht: De Ploeg, 299-452.
Wolf, S. 2010. *Meaning in Life, and Why It Matters.* Princeton: Princeton University Press.
Woudenberg, R. van. 1992. *Gelovend denken: inleiding tot een christelijke filosofie.* Amsterdam: Buijten en Schipperheijn.
Zuurdeeg, W. 1958. *An Analytical Philosophy of Religion.* New York: Abingdon Press.

Personenregister

Woorden van dank

Ik wil graag mijn hartelijke dank uitspreken voor enkele collega's die in de periode dat ik aan dit manuscript werkte behulpzaam waren met aanmoediging en suggesties, die mij relevante teksten stuurden, of die op delen van het manuscript commentaar hebben gegeven: J.F. Goud, T.L. Hettema, A.F. de Jong, H.J. de Jonge (†), E.R. Jonker, A. van der Kooij, A. de Lange, F. de Lange, A.L. Molendijk, H. Philipse, C. Stolker, H. Trapman en E.G.E. van der Wall. De medewerkers van de Universitaire Bibliotheken Leiden ben ik dankbaar voor de rijke collecties die zij beheren. Mijn echtgenote Zwanet Drees-Roeters heeft mij bij deze reis door de gedachtewereld van mijn voorgangers zeer aangemoedigd, met de optimistische bewering dat ook anderen hiervoor belangstelling zouden kunnen hebben. Jan-Peter Wissink en Anja van Leusden van Amsterdam University Press dank ik voor hun stimulerende inbreng bij het uitgeven van dit boek.

Is over geloven serieus na te denken? Vanwege de scheiding van kerk en staat werd in de negentiende eeuw in openbare universiteiten kerkelijke theologie vervangen door godsdienstfilosofie. Als venster op het denken over geloven gebruikt Willem B. Drees, in Leiden de laatste hoogleraar godsdienstwijsbegeerte, het werk van zijn voorgangers. In de tweede helft van de negentiende eeuw dachten die houvast te kunnen vinden in het redelijk denken, in kennis van de godsdiensten of in hun eigen geloof. Na de Eerste Wereldoorlog wordt geloof meer ervaren als een waagstuk, een menselijke keuze voor vertrouwen op de zin van het Geheel. Recenter zien we agnostische terughoudendheid die religieus wordt gemotiveerd, want God is altijd groter dan wij denken, een geheim. Én wetenschappelijke terughoudendheid, want in wetenschappelijke termen is niets over God te zeggen. Zien we zo een ontwikkeling in het wijsgerig denken over geloven, van zekerheid tot geladen zwijgen?

WILLEM B. DREES is emeritus-hoogleraar godsdienstwijsbegeerte van de Universiteit Leiden. Hij is onlangs benoemd tot secretaris voor de geestes- en maatschappijwetenschappen van de Koninklijke Hollandsche Maatschappij der Wetenschappen te Haarlem.

AUP.nl

9 789464 561982 >